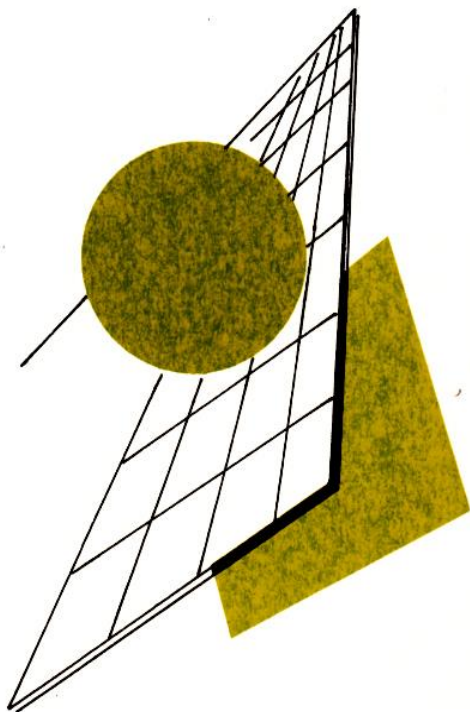


IDENTIDAD Y DIFERENCIA IDENTITÄT UND DIFFERENZ

Martin Heidegger

Edición de Arturo Leyte

Traducción de H. Cortés y A. Leyte



AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaró

16

IDENTIDAD Y DIFERENCIA

Martin Heidegger

IDENTIDAD Y DIFERENCIA

Edición bilingüe

Edición de Arturo Leyte

*Traducción de Helena Cortés
y Arturo Leyte*

 **ANTHROPOS**
EDITORIAL DEL HOMBRE

Identidad y diferencia = Identität und differenz : Edición bilingüe /Martin Heidegger ; ed. de Arturo Leyte ; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. — [Reimpresión]. — Barcelona : Anthropos, 1990. — 191 p. ; 20 cm — (Autores, Textos y Temas/Filosofía ; 16)
Bibliografía p. 161 - 190
ISBN 84-7658-104-1

I. Leyte, Arturo, ed. y tr. II. Cortés, Helena, tr. 1. Metafísica
I Heidegger, Martin
111

Título original: *Identität und Differenz*

Primera edición: noviembre 1988

Reimpresión: diciembre 1990

© Verlag Günther Neske, 1957

© Editorial Anthropos, 1988

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Via Augusta, 64-66, entol. 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-104-1

Depósito legal: B. 40.096-1990

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

INTRODUCCIÓN

HACER HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Identidad y diferencia es sólo el rótulo dado en 1957 a una publicación que agrupa dos conferencias independientes, pronunciadas por Heidegger en momentos distintos¹ y cuyos verdaderos títulos rezan respectivamente: «El principio de identidad» y «La constitución onto-teológica de la metafísica».

Curiosamente, es posible que la obra llegara a ser tan conocida y hasta a poner de moda a Heidegger —o aún más, a hacer de Heidegger una moda—, precisamente por este sugestivo título superpuesto a la publicación de 1957.

Porque bajo el título *Identidad y diferencia*, el libro quiso ser entendido por un conjunto de autores, particularmente de Italia y Francia, que pueden ser comprendidos en la órbita del posestructuralismo, como un cierto modo de hacer «filosofía positiva» bajo el original nombre de «filosofía de la diferencia». Estos autores *quisie-*

1. Vid., prólogo de Heidegger a *Identidad y diferencia*.

ron ver en *Identidad y diferencia* una señal de una nueva época del pensamiento de Heidegger: frente a los treinta últimos años de un autor dedicado sobre todo a la negativa tarea de remover en el pasado, el tema heideggeriano de la deconstrucción del pensamiento clásico (supuesta tarea del posestructuralismo) habría ganado aquí un marco positivo con la noción de «diferencia».

Pero, ¿de verdad ocurre tal cosa en *Identidad y diferencia*?

Si Heidegger fue convertido en *pretexto* del movimiento posestructuralista, fue porque *aparentemente* practicó el principio básico del movimiento elevando a arte definitivo la indiferencia entre el *texto* y el *pretexto*, o, lo que es lo mismo, entre el texto de la obra original y el comentario superpuesto a él: el libro II de la *Física* de Aristóteles, el poema de Parménides, la «Crítica de la razón pura», o la obra de Nietzsche, serían los pretextos del más original texto de Heidegger.

Pues bien, este Heidegger *no es* el autor de *Identidad y diferencia*, porque éste no pretendió ninguna filosofía de la diferencia, y no porque pretendiera otra, sino porque no pretendió filosofía alguna, como por otra parte, Aristóteles, Kant o Marx, no pretendieron ser —antes de serlo— filósofos, sino que más bien llegaron a serlo, sencillamente porque emprendieron algo que los protagonistas del posestructuralismo sólo pudieron remedar: pensar. Incluso puede haber ocurrido que Aristóteles, Kant y Marx, hayan llegado a ser filósofos porque, pensando, destruyeron su pasado anterior (a Platón, a Leibniz o a Hegel), puede ser, en suma, que la filosofía haya ocurrido bajo la forma de irse destruyendo a sí misma hasta el momento de revelarse vacía, y que su única herencia sea, por lo tanto, aquel desierto, ahora ya crecido, anunciado por Nietzsche. Y en este desierto, la capacidad para volverse contra él, distinguiendo algo en la igualdad pura, en la uniformidad, no puede partir de un querer a toda costa figurar como filósofo, sino de un pensar *en* el desierto *contra* el desierto. Este es el marco en el que nace el texto original de Heidegger: un contexto

del que hace tiempo escapó todo discurso completo. Y así, su tarea no se puede simplificar en términos de haber querido hacer una filosofía de la fragmentación y la multiplicidad (¿de la diferencia?) frente a una de la totalidad, ni de haber escrito textos incompletos en lugar de textos completos, ni de haberse propuesto deconstruir... sencillamente porque el horizonte del pensar no se elige, sino que viene impuesto. Asumir hasta el fondo esta realidad, decide siempre qué es un texto original y qué un comentario.

Porque, en definitiva, ¿cuál es el carácter de una obra de filosofía cuyo contenido es la lectura de los textos del pasado?, o, completando esta pregunta, ¿por qué la obra de Heidegger no es un pre-texto, sino un texto original, a pesar de, o precisamente por, no ser más que esa lectura del pasado?

Se le ha achacado a Heidegger la utilización de los textos filosóficos del pasado como *pretexto* para construir algo así como «su propia filosofía», pero *no existe* una filosofía independiente de Heidegger *al margen* de los textos del pasado: su filosofía existe porque es un pensar el pasado que parte precisamente de entenderlo como absolutamente original, es decir, como algo inscrito en el tiempo, esto es, como *auténtico pasado*, lo cual invalida el principio de la indiferencia entre texto substantivo y comentario, para el que el hecho cronológico es mero accidente. En la hermenéutica de Heidegger la interpretación se origina en la afirmación dramática del suceso y del tiempo, que precisamente ha llegado a ser lo que es, historia universal, porque existe un antes y un después, una sucesión anterior a cualquier discurso histórico. Parménides no es nuestro contemporáneo en el mapa de la escritura, ni Heráclito, ni Marx, pero precisamente por eso podemos, con Heidegger y no con la semiótica deconstructiva que pretende fundarse en él, interpretarlos, a saber, hacerlos nuestros contemporáneos y, de este modo, escucharlos. Y esta escucha es la que puede revelar, en parte, lo que fue allí en el pasado, en parte, lo que aquí, en nuestro presente, ocurre, y que a fuerza de tanto

ruido semántico somos igualmente incapaces de escuchar, pues estamos tan lejos de Parménides como de nuestro mundo. Esta es ya una de las impresiones que se desprenden de *Identidad y diferencia* o, yendo aún más allá, la de que estamos tan lejos de lo que ocurre a nuestro alrededor — ¿qué es y cómo se puede delimitar eso? — *porque* estamos lejos de pensar lo que escribieron Parménides, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche... La obra de Heidegger quiso transformar este estado de cosas y por ello, al lado de un verso de Parménides, se habla de la técnica moderna; al lado de la «Lógica» de Hegel, del mundo histórico sobrevenido tras la segunda Guerra Mundial como consecuencia, precisamente, de la metafísica. Y todo envuelto en la afirmación de que los textos que nacieron en otra época son auténticos textos históricos, que no dependen más que de su ser y de su tiempo, porque sólo así puede el comentario y la significación posterior interpretarlos y llegar a ser, a su vez y en su caso, una auténtica obra, independiente y original, temporal...

Se podría entender que en la filosofía de Heidegger se ha producido un paso desde una supuesta manifestación positiva, alcanzada en los inicios con *Ser y tiempo* (1927), a la mencionada recuperación del pasado de toda la etapa posterior, y se podría resumir este paso diciendo que Heidegger ha pasado de hacer filosofía a hacer historia de la filosofía. Pero con esto, quizá nos ocultáramos de nuevo otra verdad: que Heidegger ha comenzado ya desde 1923 una lectura premeditada del pasado en la que ha introducido la noción de «destrucción», que va a ser clave precisamente en la obra de 1927. ¿No ocurrirá entonces que ya *Ser y tiempo* es un resultado de cierta preocupación e intención, que ya *Ser y tiempo* está guiada por el propósito de deshacer la conceptualización que gobierna toda la historia del pensamiento anterior bajo términos como los de «idea», «sujeto», «conciencia», y que por ello inicia lo que todavía allí el autor llamó una «Ontología fundamental»?

¿Quiere esto decir que Heidegger es y fue siempre un mero historiador de la filosofía y que ni siquiera se da ese paso que mencionamos de la filosofía a la historia de la filosofía? ¿No habrá que entender más bien en este asunto que no hubo nunca ningún paso de... a...? Para ello, quizás tengamos que volver nuestra mirada un siglo más atrás, porque allí podremos captar lo siguiente: que después de Hegel y Schleiermacher, y hasta llegar a Nietzsche, la historia de la filosofía se ha convertido en el eje angular de toda posible reflexión.

La llegada de la historia de la filosofía al primer plano de la reflexión en el siglo XIX, es tal vez sólo una señal, aunque privilegiada, de la llegada al protagonismo efectivo de una realidad bien visible y acuciante: la de la historia misma, que llega a nuestro mundo teñida de violencia. La conciencia histórica surge, en efecto, como consecuencia y último episodio de un movimiento muy poco ligado al espíritu, y mucho al taller y la fábrica en donde se forjó la nueva realidad. Allí nace también la apariencia de que la historia se puede por fin *tocar* o lo que es lo mismo, *hacer*. Pero esto pasa por conocer su mecanismo, su composición y su movimiento. Las conceptualizaciones del pasado, que emergen como filosofía en el siglo XIX, y que tienen como fin, por otra parte, una comprensión del presente y una determinación del futuro, van decidiendo en qué se va a convertir la filosofía, toda vez que ésta, además, ya no puede meditar sobre el espacio y el tiempo, sobre la naturaleza, porque estos temas le han sido robados por las ciencias, cuya autonomía ya es en este momento total: ya está abierta la escisión entre un pensamiento sobre la naturaleza y uno sobre el hombre.

A este último le queda el «otro tiempo», aquel del que no trata la física-matemática; le queda el tiempo que ahora se llama historia. En cuanto al filósofo, sólo le quedará una posible filosofía por hacer: la historia de la filosofía, aunque no como una limitación ni como un conformarse con los restos.

En efecto, si el científico puede prescindir perfecta-

mente del conocimiento de la historia del pasado de su disciplina (consagrándole en el mejor de los casos, y si es un científico culto, sus ratos de ocio), ¿qué le queda al filósofo si prescinde del pasado de la filosofía?, ¿qué sistema de conocimientos, qué elementos puede tener ante sí que hayan sido ganados para la actualidad de su trabajo a lo largo de la historia de su disciplina?: la filosofía está vacía de contenido, y no es que esté vacía *ahora* frente a épocas pasadas en que hubiera estado llena, porque aquello de lo que trató fue siempre un tema muy peculiar al que sólo es posible acceder considerándolo «tal y como ha *ocurrido*». Y esto no es otra cosa que el sentido que para Heidegger tiene la filosofía, esto es: la historia de la filosofía.

Así las cosas, vemos que Heidegger no inaugura en sentido pleno ninguna nueva dirección de la filosofía, sino que asume su tradición inmediatamente anterior, así como una especie de necesidad impuesta por la historia misma. Pero la posición desde la que Heidegger hace historia de la filosofía es, sin embargo, totalmente distinta a la de Hegel o incluso Nietzsche, y ello porque esa tarea le ha venido impuesta de forma mucho más violenta: en el siglo xx ya no es que se hable de historia o que se construya una disciplina llamada Historia, sino que esa historia se *hace*, y se hace por medio de una guerra, cuyos resultados son ya, más que la pura destrucción, el vacío, la igualdad pura de todas las antiguas diferencias, de modo que podemos captar que la comprensión que hay ahora de la historia, y en particular de la «historia de la filosofía», queda muy alejada de cualquier optimismo a la vez que hipoteca absolutamente cualquier noción de futuro.

La originalidad de Heidegger consiste tanto en asumir esa historia hasta sus últimas consecuencias, como en llevar adelante ese suelo ganado por la tradición que va de Hegel a Nietzsche, aunque la realidad de la que parte le vuelva a la postre contra su origen, contra ese suelo, porque su intención ya no es la integración del pasado, de la historia, bajo una conceptualización su-

prahistórica, como quien trata de captar un objeto exterior a uno mismo, sino que consiste precisamente en revelar cómo cada conceptualización está articulada de modo metafísico, cómo detrás de cada sistema, categoría o proyecto, se encuentra una determinación metafísica, que alcanza toda la historia real y condiciona todo posible decir.

Historia y metafísica

El sentido de la relación en Heidegger entre historia de la filosofía y filosofía, ilumina el sentido de otra relación, si cabe, tan profunda como la anterior: la que se da entre la filosofía y la historia.

La filosofía como tal se plantea para Heidegger como pregunta filosófica cuyo enunciado dice: «¿qué es el ser?». Esta pregunta es la forma más desarrollada de otra que podemos enunciar así: ¿qué es lo que tenemos (en cada caso) delante? En esta pregunta se suele atender más a la segunda parte, «lo que tenemos delante», que a la primera. Sin embargo, cuando uno se atiene al «es», por lo que se pregunta es ya por el ser, y el ser no es un contenido, sino aquello que hace posible todo contenido, aquello que consiente que algo se presente precisamente como «lo que tenemos delante».

La filosofía de Heidegger comienza cuando se plantea cómo podemos *hoy* contestar a esta pregunta y constata que estamos ante la misma dificultad que recursivamente se ha producido en el desarrollo de la historia de la filosofía: cuando contestamos, decimos que lo que tenemos delante, el ser, es... esto, lo otro, o lo de más allá. Decimos, por ejemplo, que es un mundo uniformado por la información, una sociedad controlada por el poder militar, una realidad dirigida por la ciencia, y llamamos tranquilamente a nuestro mundo, el de la información, el poder o la ciencia. En todos estos casos (y cualquier otra «definición» que se pueda ofrecer), estamos contestando con algo determinado, con lo que Heidegger diría

que es un ente. Pero un ente es algo que es, y no el ser. En una palabra, cuando replanteamos la pregunta filosófica, caemos en la misma situación en la que cayó, al inicio de la filosofía, Platón. Y esta situación, preguntar por el ser y contestar con algo que no es el ser, contestar con un ente, revela un «error»² que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía tal como nos ha llegado a ser conocida —como historia de la filosofía occidental—, como de la propia historia occidental. En efecto, la historia occidental está ligada desde su origen al nacimiento del hecho singular de la filosofía, al planteamiento de la cuestión sobre el ser, de tal modo que se puede afirmar que sin el planteamiento de esta cuestión, esto es, sin el error a que da lugar la pregunta, no habría historia.

Al llegar aquí, se hacen obligadas dos preguntas:

a) ¿Qué es la historia occidental que como tal aparece ligada a un error?

b) ¿Cómo es posible que la cuestión del ser (y de su error) ponga en marcha la historia occidental?, ¿de qué característica es la pregunta por el ser que consigue que el tiempo se revele como historia?

Al mismo tiempo, y para dar una posible respuesta a las preguntas, partimos ya de dos datos: por una parte, de que la filosofía (esto es: el planteamiento de la cuestión del ser) *ha nacido* y es, por lo tanto, un acontecimiento que no tuvo por qué darse; por otra parte, de que la potencia de la filosofía no viene del hecho de que trate de algo, sino precisamente de su no-tratar algo.

2. Se puede entender en primer lugar el error como una equivocación que consiste en «cambiar» el ser por lo ente y viceversa... «El discurso de la metafísica se mueve desde su principio hasta su consumación de un modo extraño en una constante confusión entre ente y ser» (Introducción a *¿Qué es metafísica?*, publicado en GA, tomo 9, p. 370).

Para el sentido más amplio de «error», vid. *La sentencia de Anaximandro*, publicado igualmente en GA, tomo 9; en concreto, pp. 336-338.

Para Heidegger, el acontecimiento de la filosofía nace de modo absoluto en Grecia y con palabras griegas, esto es, no hay antecedentes en el tiempo anterior, lo que no quiere decir que no hubiera pensamiento y que éste hubiera nacido con la filosofía. Por el contrario, lo que ocurre con la filosofía es que nace porque se produce un cierto movimiento reflexivo del pensar sobre sí mismo. De ahí que podamos caracterizar de *anormal* la pregunta por el ser en relación con las formas usuales de preguntar. Mientras que éstas preguntan por cosas, aquélla lo hace por sí misma, por su propia constitución. Se da cierta «distancia» respecto al modo cotidiano de preguntar, y no porque éste conlleve algo negativo, sino porque en ese medio no surge una pregunta de las características de la pregunta por el ser. Esa «distancia» puede ser asociada al sentido de una palabra que mientras tanto nos ha llegado a resultar muy común. Se trata de la palabra «teoría».³ La pregunta por el ser es una pregunta teórica, pero esto queda lejos de querer decir que es teórica porque se refiera a algo que no exista o no se dé en la práctica —cuestiones éstas, la teoría y la práctica, tal como hoy nos resultan conocidas, muy lejanas a ese sentido anterior—, sino porque para plantearla se hace precisa la «distancia». Sin embargo, hay un aspecto de la comprensión vulgar de la palabra «teoría» que todavía puede ilustrar una parte del significado de distancia que le es inherente: nos comportamos teóricamente cuando queremos comprender algo en *todo* su sentido y tenemos por ello que alejarnos de lo más inmediato a fin de no captar sólo una parte y poder tener presente, precisamente, el todo.

A la teoría le es inherente la noción de «totalidad». Del mismo modo, la pregunta por el ser se desenvuelve en su propio ámbito, el del ser en cuanto ser, y ello supone, por una parte, una noción de ser en general, pues nos preocupamos de aquello que para toda cosa que es y por

3. Para el sentido completo de «teoría», *vid.* F. Martínez Marzoa, *En torno al nacimiento del título «filosofía»*, Murcia, 1983.

el hecho de ser, rige de antemano, y por otra parte, una noción del todo del ser, pues aquello que rige de antemano afecta a todo lo que es. De la teoría son solidarios los dos sentidos, *generalidad* y *totalidad*, y esos sentidos han permanecido en todos los campos de actividad del pensamiento, incluso más allá de su posterior separación de la filosofía. Así, la «teoría» inaugura un nuevo modo de pensar que podemos describir como un impulso por tener presente lo que hay, lo que es, bajo la forma de la generalidad y la totalidad. Pero aún más allá, lo que inaugura es un nuevo modo de «hacer», pues de alguna manera ese tener presente todo lo que hay obliga a construir ese todo, a producir algo que no existe, por medio de una transformación y modificación de la forma inmediata de la presencia.

A decir verdad, aquí hemos contado una historia dando un salto, pues no está dicho que del planteamiento de la cuestión del ser (tal como se produce por ejemplo en Parménides), se siga una noción de «ser en general». Pues en Parménides (o Heráclito, o Anaximandro) se afirmó simplemente que «el ser es», esto es, se afirmó el ser sin salir del ámbito del ser en cuanto ser, (dando por supuesta una diferencia con lo ente), pero nunca un sentido de «ser en general» y de «ser en la totalidad». A esto último se llegó más bien como consecuencia de dar una *respuesta* a la pregunta por el ser, y ya hemos dicho que cuando esa pregunta se contesta, la respuesta ya no es más el ser, sino un ente, algo que, efectivamente es, pero que precisamente lo que no es, es el ser.

Si además, lo que surge como respuesta, un ente, es tomado como el ser, lo que ha ocurrido es una transformación radical del sentido original de la filosofía, lo que ha ocurrido es lo que denominamos un «error». Para Heidegger, éste aparece con Platón, quien queriendo garantizar la dimensión original de la filosofía, destruyó el suelo donde ésta nació al dirigirla por un camino extrañado, llevándola fuera de su principio.

¿Qué ocurre con Platón?

Efectivamente, Platón contesta que el ser es la *idea*, porque es aquello que tiene de *general* cada cosa que es, porque es aquello que hace posible que en general sean las cosas. Así pues, la idea es, por una parte, *algo*, concretamente lo que es *común* a una diversidad de cosas que, frente a lo común, pasan a ser ahora entendidas como individuales, y por otra parte, la *posibilidad* de que *sea* algo individual. Pero ocurre que nociones tales como las de «común» (general) y «posibilidad», no son presentes inmediatamente a nuestros ojos y, por el contrario, exigen un movimiento de retroceso respecto a lo inmediato. Simplemente, esas nociones no están en nuestro mundo de cosas individuales, físicas y sensibles: no están en la «phýsis», sino *más allá*, en un medio que se define por oposición al mundo físico. Como éste tiene como característica fundamental ser un movimiento en el que se suceden la génesis, el nacimiento, y la desaparición, en definitiva, ser tiempo, ocurre que en el mundo definido por oposición al «físico» lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma del «presente», pero de ser *siempre* presente. De este modo, el tiempo queda definitivamente negado.

El medio de las ideas, de las nociones, es más *pobre* que el mundo físico de las cosas. En efecto, la idea es el ser común que corresponde a un incontable número de cosas individuales, pero esa pobreza del ser así entendido se ve compensada por la seguridad que procura la inalterabilidad, la eternidad ajena al tiempo de las cosas. Las ideas pueden ser tenidas en cuenta de un modo asegurado, pues no van a cambiar.

La escisión dentro del mundo, entre mundo del tiempo y las cosas, frente al de las ideas, no hubiera sido decisiva realmente si, al proponer al ser en la idea, Platón no hubiera decidido que lo único que podemos considerar como verdadero son las ideas, si no hubiera decidido que la verdad está más allá del mundo que se nos presenta inmediatamente, que ahora, por mor del «más

allá», aparece como no verdadero en el sentido de que no es verdaderamente ente (y en ningún caso, como es normal afirmar, porque no *sea*. Platón nunca comete la torpeza de negar las cosas, porque, muy al contrario, lo que hace es afirmarlas, precisamente como lo no verdaderamente ente).

Cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta «¿qué es el ser?», ha entendido el ser como no fue pensado originalmente, porque en origen, el ser fue pensado precisamente a *diferencia* de lo ente.

A la diferencia originaria, que Parménides y Heráclito simplemente nombraron, Platón responde con el planteamiento de otra diferencia, pero esta vez no ya entre el ser y lo ente, sino una diferencia que queda enunciada entre «lo ente que es verdaderamente ente» (las ideas) y «lo ente que no es verdaderamente ente» (las cosas). Por medio de esta última diferencia, ha ocurrido lo siguiente: en primer lugar, se ha dado un *olvido* de la diferencia ontológica (la diferencia entre ser y ente), y en segundo lugar, se ha remitido la verdad a uno de los dos lados en que ahora está dividida la realidad, en concreto al lado de la idea, con lo cual se ha identificado la verdad con algo, a saber, con lo general y común, que ahora está más allá de lo físico, más allá de lo sensible: en lo suprasensible.

Lo dicho da cuenta de lo que viene a ocurrir con Platón: que la filosofía desaparece... en la *metafísica*, que la metafísica es ahora todo el significado de filosofía, y que aquella teoría original es asociada a un cierto tipo de conocimiento ligado a la verdad, lo que ahora quiere decir, a las ideas.

El «error» del que ya hablamos consiste, enunciado desde la posición que hemos alcanzado, en esta disolución de la filosofía en metafísica, o lo que es lo mismo, en la indiferencia entre el ser y lo ente, en *el olvido de la diferencia*.

Pero con esto no queda explicada la relación que tiene el «error» con la historia. ¿Por qué ese error —ya podemos llamarlo «la metafísica»— inicia la historia?

Pues bien, para Heidegger, la historia es una noción ligada esencialmente a la metafísica, o más aún: fuera de la metafísica, no hay historia. Pero de nuevo, ¿no es esto una contradicción?, ¿no está la verdad del lado de la eternidad y no del de la sucesión? En todo caso, quedará muy claro que es una eternidad muy peculiar, porque... ha nacido en el tiempo. Efectivamente, en las ideas no hay tiempo, pero su origen es el tiempo, y esto en un doble sentido: porque fueron propuestas como la verdad «en un momento dado», y porque se definen con relación al tiempo, a las cosas, pues lo ente «que es verdaderamente ente» resulta verdadero sólo con relación a lo ente «que no es verdaderamente ente».⁴ Las ideas, esa suerte de eternidad construida a partir del tiempo, constituyeron el medio desde el cual *todo* puede ser comprendido, esto es, organizado y, a la postre, producido. Esa posición «desde», consiente una posibilidad fundamental para el funcionamiento de la realidad, que está muy ligada a aquel sentido de «hacer» que vimos en relación con la teoría: la realidad se puede prever como una totalidad; la idea puede asegurar el mundo porque ella misma está previamente segura.

Esta dimensión *operativa* de la idea nace como consecuencia del planteamiento de la metafísica, que ha provocado una escisión en el mundo real, una diferencia entre el medio de la verdad y las cosas. Pero a su vez, dentro de ese medio de las ideas se produce una división del propio medio en partes (clases, ideas), de tal modo que el universo de la verdad queda organizado a modo de

4. En realidad, la cuestión de la metafísica se simplifica enormemente cuando se identifica su significado con el de «suprasensible». Con esto, lo que más bien traducimos es «metafísico», pero no «metafísica», pues de ésta es inseparable igualmente lo «sensible». Pero yendo aún más allá, ni siquiera los dos términos, sensible y suprasensible, definen la metafísica, pues quizás su auténtico tema sea la relación, la diferencia, correspondencia... que hay entre los dos niveles. Efectivamente, éste es su verdadero problema: la metafísica habla de tres nociones y no solamente de una (lo suprasensible) o dos (lo sensible y lo suprasensible).

compartimentos (ideas más generales). A cada uno de ellos podemos llamarlos, ya que la idea es «ser», «tipos de ser»; así, por ejemplo, podemos hablar de «ser natural», «ser histórico»... (naturalmente, cada uno de éstos es divisible a su vez en marcos de menor extensión). Pero la cuestión es, ¿quién decide acerca de la división del ser?, ¿cómo viene dada?, ¿surge del ser mismo? La respuesta afirmativa a esta última cuestión equivaldría a dar por supuesto que el espectro de ciencias —pues éstas surgen y se encargan de esas divisiones del ser— que se ocupan de la totalidad del mundo de las cosas individuales, vino dado por la propia naturaleza del ser. Pero obviamente no fue así, y de las ciencias que surgen de esa división lo que se puede decir es que fueron decididas «de modo humano» en el curso de la sucesión que llamamos «historia».

De este modo, por medio de la división del ser en marcos de conocimiento, asegurados por el propio significado principal del ser como ser ideal, lo que está abierta es la posibilidad para el dominio controlado de cada cosa. Lo que sea cada cosa, y en general una cosa, viene ya decidido por la ciencia correspondiente y no desde la cosa misma. La realidad individual está fragmentada y viene a ser lo que nosotros queramos.

Para la metafísica, que posibilitó las ciencias proveyéndolas de categorías —la «identidad» es el caso ejemplar—, el mundo ha devenido un mundo conocido bajo ciertas perspectivas, que son precisamente sólo aquellas que tienden a la planificación y dominación de las cosas. Conocimiento viene a querer decir «dominación».

El proceso (el tiempo) en que vino a revelarse que conocer es dominar desde el a priori de las ideas (categorías), es la historia. Pero «revelarse» significa propiamente realizarse. La metafísica es la historia de la realización del conocimiento, es decir, de la dominación, o lo que es lo mismo, es la historia de la metafísica. La mundialidad, la historia universal, es sólo la última estación del planteamiento de las nociones que surgieron como consecuencia de formular una pregunta escueta que dijo y dice así: ¿qué es el ser?

La historia es el desenvolvimiento de esta pregunta y de sus sucesivas respuestas. Pero esta historia, ¿qué tiene que ver con ese «ser histórico» del que hemos hablado a propósito de la división del ser?, ¿qué tiene que ver con esa ciencia llamada «Historia» que proponemos siempre desde nuestro presente para conocer un pasado? Por lo que se viene diciendo, si es una ciencia no puede identificarse con esa sucesión, porque, como tal ciencia, nace ya dentro de la sucesión, tiene ahí su lugar. Para Heidegger no tienen nada que ver. Usando una posibilidad de la lengua alemana, pudo distinguir entre los dos sentidos mediante dos palabras diferentes. A la sucesión y desenvolvimiento del «error» (*el olvido de la diferencia*) la denomina «Geschichte» (que nosotros escribimos «historia»). A la ciencia nacida dentro de la historia como consecuencia de una división del ser, la denomina «Historie» (que nosotros escribimos «Historia»). Indagando sobre el sentido de la sucesión que llama «Geschichte», entendida como el desenvolvimiento de la cuestión del ser en tanto que ente y en concreto, y ya desde el principio, en tanto que idea, Heidegger habla de un destino intrínseco a esa sucesión y propio de ella, de una obligación inherente al propio orden nacido de la determinación de la verdadera realidad como ente, como idea. Ese *destino*, que Heidegger nombra con una palabra alemana cuya raíz es la misma de «Geschichte», la palabra «Geschick», es una consecuencia del «error»,⁵ del mismo modo que la historia es una consecuencia del *destino* en que consiste no pensar el ser, en que consiste pensar el ser como ser de lo ente, en pensarlo como idea. En ese *destino*, en esa historia, el tiempo mismo ha desaparecido y su lugar lo ocupa esa eternidad que se reduce a la postre al sentido de la dominación.

De la metafísica (esto es: de la historia de la metafísica), el tiempo ha desaparecido —por más que la desaparición pueda adoptar la curiosa forma de una «funda-

5. «Ohne die Irre wäre kein Verhältnis von Geschick zu Geschick, wäre nicht Geschichte» (*Holzwege*, GA, tomo 5, p. 337).

mentación del tiempo», como ocurre en Aristóteles y Kant—, pero no se ha eliminado. Simplemente, el tiempo no ha sido pensado, y ello, quizás, porque haya sido utilizado y manipulado. La misma historia, como error, es un modo extrañado del tiempo. La historia es, en realidad, una época del tiempo, la época de la metafísica. Cuando Platón puso el ser del lado de la idea, decidió un significado de verdad; de ahí que podamos llamar también a la metafísica con el nombre «idealismo». ⁶ Aquí se ha seguido la pista de esa primera determinación atendiendo, sobre todo, al carácter operativo que puede desprenderse del *establecimiento* de la idea. Pero ahora podemos detenernos en la siguiente pregunta: ¿qué es la idea? Ya sabemos que es el ser (lo ente en general), pero ella misma, ¿qué es? Frente a la cosa, es la verdad, pero igualmente frente a la cosa, la idea está *vacía*, es una determinación que no contiene nada. Vale como un soporte (substancia) vacío. Y es ahí precisamente, en esa «nada», donde reside su potencia.

Pero si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir, de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues ésta es la substancia propia de la idea, el ser de la idea. Ese desenvolvimiento, lo es entonces no sólo de la metafísica, sino del *nihilismo*. ⁷ Para Heidegger, que recoge el término a partir del sentido que le otorgó Nietzsche, «metafísica» es sinónimo de «nihilismo», y éste en realidad es, por una parte, la posición del ser más allá del ser, y por otra, la historia de esta posición de lle-

6. Pero sólo si entendemos que éste no termina cuando se encuentra con un positivismo ni cuando hace frontera con el materialismo, pues idealismo, tal como lo entiende Heidegger, no es identificable absolutamente con lo espiritual o ni siquiera con lo ideal, sino sólo con «metafísica», o lo que es lo mismo, con una formulación sobre el ser como generalidad y totalidad, que se encuentra tanto en Platón como en Nietzsche.

7. Para el significado de «nihilismo» en Heidegger, ver especialmente: *Nietzsche* (particularmente el capítulo «El nihilismo europeo», publicado ya como lección en la GA, tomo 48) y «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», publicado en *Holzwege*, GA, tomo 5.

var siempre más allá al ser, justo a donde *no es*, por más que sea ahí donde podamos llamarlo ente.

La historia del nihilismo (la historia de la metafísica), la historia donde el ser no hace acto de presencia, comienza con Platón y termina cuando se hace patente que allí donde se decía que estaba lo verdadero, *efectivamente* no hay nada. Cuando esto se hace patente, lo que ha ocurrido es que la metafísica ha llegado donde tenía que llegar, a su final, a su consumación, o lo que es lo mismo, a la realización de la predicción o la idea. ¿Qué significa aquí «final»? ¿dónde se encuentra éste?, ¿cuándo ocurre? Dejemos por el momento estas preguntas y entendamos sólo que con las nociones de «historia» y «destino» lo que Heidegger no pretendió fue algo parecido a cualquier «teoría de la historia», es decir, lo que no hizo fue elaborar una noción supra-histórica de historia para considerar el pasado. Si de algo está lejos Heidegger es de una conceptualización sobre la historia al estilo de las del siglo XIX (o incluso de cualquier teoría *científica* propia de la investigación histórica de las Ciencias del espíritu). Quizás allí, éstas tuvieron un sentido, quizás allí la noción de «progreso» podía ser comprendida con cierto optimismo (por cierto no por parte de los filósofos que de verdad pensaron la cuestión: Nietzsche y Marx), porque cuando llegamos a Heidegger progreso sólo puede querer decir, en todo caso, «progreso de la nada», del nihilismo, y ni siquiera en el sentido afirmativo con que fue pensado por Nietzsche. Y esto porque en el momento histórico que piensa Heidegger, en medio y a través de guerras totales, en medio de una historia en guerra totalmente calculada y a la vez impuesta «por necesidades» de subsistencia histórica, cualquier apelación a una teoría histórica suena hueca, como en realidad cualquier apelación a la filosofía. De este momento histórico le llega a Heidegger su pensamiento: el sentido último de la «historia de la filosofía» como una unidad, viene marcado por una realidad política —la de la posguerra mundial— y no por una tradición académica.

El camino a «Identidad y diferencia»

Entre 1927 (*Ser y tiempo*) y 1957 (*Identidad y diferencia*) se desarrolla el núcleo del pensamiento de Heidegger. En lo que sigue no vamos a intentar reconstruir ese núcleo, pero sí trazar una pista que revele los temas que anteceden al contenido concreto de *Identidad y diferencia*. Esta obra no es original, porque no introduce ningún tema que no haya sido tratado y nombrado ya en las publicaciones anteriores, pero en cierto modo culmina lo pensado en dichas publicaciones integrando todos los principales momentos que se han ganado con posterioridad a *Ser y tiempo*.

Vamos a seguir la pista que va de 1927 a 1957 guiados por dos intenciones que pretenden expresar el carácter y contenido de una obra de las características de *Identidad y diferencia*, a saber: a) Mostrar concretamente en la obra de Heidegger la medida en que sus estudios sobre los pensadores pasados forman parte inseparable de su pensamiento, para lo cual tendremos presente lo que consideramos el punto de partida de ese pensamiento, la Introducción a *Ser y tiempo*; b) Enunciar la noción de metafísica (y la correspondiente noción de historia de la metafísica) que se gana en el período que tenemos en cuenta, para lo cual tendremos presente los estudios sobre Nietzsche de 1936-46 y la Introducción a la obra *¿Qué es metafísica?* (que data de 1929) escrita en 1949 con el título *Retorno al fundamento de la metafísica*.

a) Creemos haber mostrado ya el sentido general de la *inseparabilidad* mencionada cuando incluso llegamos a determinar la reflexión sobre los pensadores del pasado como «la filosofía que queda por hacer». Pues bien, este aspecto ya está definido al comienzo de la filosofía de Heidegger tal como aparece en *Ser y tiempo*: el propósito que se planteó esa obra fue «el desarrollo concreto de la pregunta por el sentido del ser»,⁸ y ello porque to-

8. Vid. *Ser y tiempo*, GA, tomo 2, p. 1. En general, para lo que sigue, ver la Introducción a *Ser y tiempo*.

davía no tenemos hoy una respuesta a lo que queremos significar cuando mencionamos la palabra «ser». El desarrollo de esta pregunta constituye el contenido concreto de la filosofía de Heidegger, o lo que quiere decir lo mismo, el desarrollo de esta pregunta tiene que incluir el estudio de la historia pasada del pensamiento.

Asimismo, la posición de Heidegger dentro de la historia de la filosofía, y lo que le distingue dentro de ella, viene dado por el planteamiento de su tema: aquí, en su obra, se plantea una pregunta por *el sentido* del ser; en la historia de la metafísica, en cambio, tal pregunta se autoanulaba al preguntar por el ser de lo ente. El pensamiento de Heidegger no deja de tener como tema la mencionada pregunta en ninguna de sus épocas, situación que llega también hasta *Identidad y diferencia*, en donde se determinará sin embargo el sentido del ser de otra manera.

En efecto, en *Ser y tiempo*, el sentido del ser se buscó y comenzó a leer a partir de un ente muy determinado, el «Dasein», porque ese ente peculiar consiste en «estar abierto al ser», en ser «comprensión del ser». Determinar el ser de ese ente era el paso preliminar para una comprensión del «ser en general». En esta obra la tarea se plantea desde el primer momento doblemente: del planteamiento de una «Analítica ontológica del “Dasein” como liberación del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general», es solidaria «la tarea de una Destrucción de la historia de la ontología». Dilucidar el porqué de tal relación en *Ser y tiempo*, puede arrojar luz sobre *Identidad y diferencia*, obra que no dejará tampoco de plantear a su modo la doble tarea. En el caso de *Ser y tiempo*, podemos preguntar: ¿por qué la preparación de la pregunta por el sentido del ser necesita tener en cuenta la historia de la ontología?, ¿por qué no, sencillamente, elaborar la Ontología fundamental?⁹

9. «Sólo llevando a cabo la destrucción de la tradición ontológica, gana la pregunta por el ser su verdadera concreción» (GA, tomo 2, p. 36).

La inseparabilidad de ambos lados de la tarea no es algo exterior a ella, sino que viene exigida por el propio planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, pues ocurre que al elaborar una Ontología fundamental se da ya como supuesta la «historia pasada», y ello, porque... «El “Dasein” es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era. Expresamente o no, es su pasado...».¹⁰ El pasado, el tiempo, la historia, es *de cierta manera* un constitutivo del «Dasein», pues le precede de tal modo que el «Dasein» surge en una comprensión de sí mismo que lo guía y regula. La destrucción de lo transmitido por la ontología tiene por meta aislar las primeras experiencias a partir de las cuales se ganaron las determinaciones conductoras del ser, pero sólo puede llevarse a cabo en algunas estaciones decisivas de esta historia.¹¹

Como veremos, en *Identidad y diferencia* persiste la idea de la destrucción de la historia de la ontología (quizás porque *Identidad y diferencia* es sólo una estación más de aquel programa), que entretanto ha ampliado su sentido, porque permite descubrir, además del sentido general de la historia de la filosofía como historia de la metafísica, el modo en que el ser se nos hace hoy presente.

En la obra posterior a 1927, Heidegger va a ampliar el número de estaciones de esa historia hasta llegar a presentar prácticamente una historia de la ontología completamente destruida, lo que viene a ser lo mismo que descubierta. La destrucción de la historia de la ontología tiene como fin revelar qué es el «Dasein» y, al mismo tiempo, cuál es el sentido del ser, porque la comprensión que nos precede y regula es de tal carácter que nos impide de hecho el acceso al ser, esto es, por una parte, al ser que en cada caso somos nosotros mismos y, por otra, al ser que llega a nuestra presencia. La destrucción de la historia pasada de la ontología tiene que demostrar cómo lo que se ganó en la historia bajo el nombre de

10. GA, tomo 2, p. 27.

11. GA, tomo 2, pp. 30 y 31.

«ser», se ganó ya dentro de la metafísica. En realidad, la destrucción tiene que ser entendida como una destrucción de la historia de la metafísica, y pasa, en todo caso, por enunciar, efectivamente, y desde los presupuestos de la pregunta por el sentido del ser, una «historia de la metafísica».

b) Los dos títulos que siguen a *Ser y tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es metafísica?* respectivamente, constituyen el primer planteamiento de una indagación explícita del pasado, que definitivamente recibe el nombre de «metafísica». La pregunta ¿qué es metafísica?, además de ser el título de una obra vale como fórmula general que da cuenta en muy gran medida del tema que interesa a Heidegger. Es, por lo tanto, una pregunta que resume su pensamiento desde una perspectiva esencial.

Pero va a ser en la década de los años treinta cuando Heidegger avance de una forma decidida y sin titubeos (todavía *Kant y el problema de la metafísica* está muy ligado a la problemática próxima a *Ser y tiempo*) en el significado de metafísica, descubriendo una noción de la misma absolutamente inusual. Ese descubrimiento se pone en marcha y alcanza su culminación a partir de la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche, comenzada explícitamente en 1936 y que habría de durar diez años. Entre 1930 y 1946 Heidegger ha culminado una interpretación de la noción de metafísica y de la historia de la metafísica ligada a ella, que en realidad clausura una parte del programa de *Ser y tiempo*. Esa interpretación, sin embargo, no hace más que reflejar la investigación histórica que desde el principio de los años veinte Heidegger ha puesto en marcha. La primera consecuencia de esa investigación, además de *Ser y tiempo*, fue un escrito sobre Platón (no publicado hasta 1942) con el título «Teoría de Platón sobre la verdad», que data del año 1930. En él se explica, por medio de la lectura de un texto platónico (*El mito de la caverna*), la reducción del significado de filosofía al de metafísica.

Pero, paradójicamente, la comprensión de Platón que

se propuso allí, no va a resultar completa más que en el seno de la investigación sobre Nietzsche, que comenzó en 1936 con un curso titulado «La voluntad de poder como arte», al que seguiría otro sobre la noción de «eterno retorno» y un tercero, que culminaría parcialmente la reflexión en 1939, que llevó por título «La voluntad de poder como conocimiento». A estos tres cursos, que cierran una primera versión de lo que podemos llamar «metafísica de Nietzsche» —publicados en 1961 como primer volumen del *Nietzsche*—, seguirían otros dos que corresponden a los años 1939-1942, con los títulos respectivos de «El nihilismo europeo» y «La metafísica de Nietzsche». Estos dos cursos, junto a un grupo de ensayos, serían igualmente publicados en 1961 como segundo volumen del *Nietzsche*. En conjunto, la obra abre las puertas, sobre todo, más que a un conocimiento del filósofo Nietzsche, a un significado de metafísica al que le queda poco parecido con una figura histórica ya pasada o con una formación espiritual alejada de lo real. En la «metafísica de Nietzsche» no cabe sólo Nietzsche, sino Platón, Descartes o Hegel, quienes aparecen interpretados como figuras metafísicas cuyo último significado sólo puede ser considerado a partir de Nietzsche, o lo que es lo mismo, de la metafísica que Nietzsche expresa con la noción de «voluntad de poder».

Vamos a centrarnos en primer lugar en la primera parte del *Nietzsche*, que traza fundamentalmente una relación entre Platón y Nietzsche. Heidegger encuentra en ambos el principio y final respectivos de su historia de la filosofía: su génesis y conclusión lógicas en el sentido de un despliegue de lo que Platón propuso. Al delimitar de esta manera principio y final, ha alcanzado un sentido unitario de la historia pasada, deudor sin duda de la propia comprensión que Nietzsche tuvo de la metafísica como platonismo. Lo que aquí ocurre es que Heidegger ha incluido al propio Nietzsche dentro del platonismo.

Pero, ¿cuál es el significado propio de esta primera versión de metafísica alcanzada por medio de la interpretación de Nietzsche (y de Platón)? ¿En qué sentido

amplía el significado normal de metafísica? Más lejos todavía, ¿qué intención lejana tiene la versión de metafísica alcanzada como «metafísica de Nietzsche»?

Además de constituir una interpretación histórica de un pensador, la obra de 1936-39 es una obra de filosofía, es decir, que aquí, aunque sea por medio de Nietzsche y Platón, se está planteando de nuevo la pregunta por el ser. Como para Heidegger esa pregunta no es en absoluto una pregunta pasada, se plantea no sólo *sobre* el ser, sino *desde* el ser, es decir, se plantea en una situación histórica determinada, a saber, la de Heidegger. Efectivamente, la comprensión del pensamiento de Nietzsche como una metafísica surge en estrecha conexión con la visión de una sociedad, la de la Alemania de los años treinta, que ha puesto en marcha con medios políticos una transformación material de una magnitud desconocida hasta la fecha: la preparación de la guerra y el acontecimiento de la propia guerra constituyen el marco histórico en el que se inscribe la interpretación de Nietzsche. Y en este tiempo se hace perceptible por vez primera el significado de una movilización total de la realidad, el significado *de hecho* de una totalidad y de una unidad del mundo. En esta época alcanza la sociedad industrial su culminación, pero eso significa entender lo industrial no como una mera adjetivación, sino mucho más aún, como el verdadero sujeto de la realidad, la auténtica lógica de la sociedad y de la historia.

Toda la cuestión es esta: ¿por qué tenemos que leer esta época como una metafísica? ¿Acaso lo metafísico no se encarga sólo de lo suprasensible y queda, por lo tanto, muy alejado del movimiento que comporta lo industrial? Además, ¿qué tiene que ver la guerra con la metafísica?, ¿qué tiene que ver el devenir sensible con la verdad y el espíritu?

La primera interpretación de Nietzsche, la alcanzada hasta 1939, trata precisamente de explicar esas preguntas por medio de la interpretación de las nociones de «verdad», «arte», «voluntad de poder»... tal como fueron pensadas, a su vez, por Nietzsche. El resultado se puede resumir así:

El arte, la expresión por excelencia de lo sensible mismo, lo opuesto, por lo tanto, a la verdad, según la concepción platónica clásica, es la expresión más poderosa de la *voluntad de poder*, movimiento que caracteriza a todo lo que es por el mero hecho de ser. El arte (forma privilegiada de la voluntad de poder) expresa el carácter mismo de «transfiguración» constante de lo real. Por eso mismo, puede parecer lo más lejano al ser estático y quieto que viene representado en la misma concepción platónica por lo suprasensible y la verdad. Pues bien, ambas formas, arte y verdad, son en realidad figuras de la voluntad de poder, génesis y desarrollo, al mismo tiempo, de la realidad, del ser. El arte y la verdad son determinaciones que se necesitan mutuamente, que expresan el sentido último de lo real, de cada cosa que es: la transformación de algo (arte), ocurre sólo a partir de algo estabilizado, de algo que ha sido ganado y, por lo tanto, conservado (verdad). El arte viene a ser el *aumento* de un estado de *conservación* propio de la verdad, y ambos momentos, la constitución misma de la «voluntad de poder», que caracteriza todo lo que es. Cada cosa que es, por el hecho de ser, quiere *más*. El movimiento implícito de todo proceso de querer es el que explica los momentos de conservación (verdad) y aumento (arte). Pero, ¿no tenemos aquí la noción metafísica de siempre?, ¿no hay metafísica cuando tenemos una noción de «ser en cuanto tal en general»? La voluntad de poder es esta noción porque constituye la determinación general del todo de lo ente. Esta es la noción ontológica clásica del ser, lo que ocurre es que formulada desde este momento histórico su significado se ha desarrollado: por una parte, lo que llamamos metafísico en el sentido clásico (verdad suprasensible) queda integrado *al lado* de lo que fue considerado no-metafísico (la apariencia sensible), en la voluntad de poder, que puede ser comprendida como la ontología, pero no como la metafísica, o en todo caso, no como *toda la metafísica*.

Tenemos la ontología, aquella disciplina que trata del ser en cuanto tal en general porque tenemos tal noción

de ser: la voluntad de poder. Que esta noción difiera de otra noción ontológica como es la idea platónica, lo único que muestra es que «la idea» no es la única forma de entender la generalidad del ser, sino sólo la que Platón decidió. Pero además, ¿de verdad hay tanta diferencia entre «la idea» y «la voluntad»? ¿es de hecho más metafísica «la idea» porque sea suprasensible e incaptable? Y, por otra parte, ¿quién puede captar, como quien lo hace con una cosa, la voluntad de poder? Esta determinación es ontológica en el doble sentido de caracterizar *en general* lo ente y de, por eso mismo, ser un presupuesto de ello, la condición misma de posibilidad, pues cada ente, por ser y para ser, tiene que serlo de acuerdo con la voluntad de poder. Tenemos una noción de ente, pero no hay metafísica si no se da además una noción de ser de lo ente. Tenemos lo ente, pero efectivamente, ¿cómo es?, ¿en qué consiste su ser? En la filosofía platónica, las ideas (los entes) pueden ser a su vez por medio de la propia «Idea de ser» (Idea de Bien), condición general y fundamento del todo de las ideas. ¿Qué ocurre en la filosofía de Nietzsche? Ya no hablamos de ideas y el antiguo mundo suprasensible es una dimensión más, integrada como una forma en la determinación general de la voluntad de poder. Pero, ¿cómo es la voluntad de poder? Es, como eterno retorno de lo igual. En efecto, ¿qué ocurre propiamente en cada movimiento incesante de la voluntad? Que siempre vuelve lo mismo. ¿Y qué es lo mismo? No es querer ser más *grande*, más *poderoso*, o más *eterno*, sino querer «ser *más*». Lo que vuelve es la propia voluntad, cuyo movimiento se repite de forma eterna porque nunca cambia su modo de ser. Sólo de un modo se negaría la voluntad: no queriendo. Por eso, la voluntad «prefiere antes querer la nada que no querer».¹²

De este modo, hemos ganado la noción de ser, que Nietzsche entiende como eterno retorno. Pero, ¿tenemos una metafísica?

12. Con esta frase concluye el libro de Nietzsche *Para una genealogía de la moral*, Kritische Studienausgabe, tomo V, p. 412.

La ontología, la noción de ser en general, la determinación que vale para todo ente porque define el «qué es» de cada ente, viene asociada en la tradición al término «esencia». El ser de lo ente, viene asociado en la misma tradición al término «existencia», porque ahí, la existencia en sentido propio, como fundamento del todo de lo ente, es remitida a lo que unifica todo y está al principio de cada cosa, a lo más elevado y supremo: a Dios. La tradición reservó a la teología el estudio del ser en ese sentido, del mismo modo que reservó a la ontología el dominio de lo ente en general.

Y así como la noción de «idea» no es intercambiable con la de «ontología» (pues otras muchas nociones pueden definir una ontología), la noción de «Dios» no lo es con la de «teología», porque la teología no habla en realidad de Dios, sino del fundamento que unifica todo, o de una noción de ser en cuanto tal en lo que se refiere al todo del ser. Esa noción es para Nietzsche, según Heidegger, el «eterno retorno», porque dice *cómo es* la voluntad de poder, y este «es» hay que entenderlo de modo absoluto: que «existe» la voluntad de poder. «Voluntad de poder» y «eterno retorno» constituyen respectivamente la ontología y la teología de Nietzsche, o lo que es lo mismo, constituyen la «metafísica de Nietzsche».

Por medio de nuestra referencia al *Nietzsche* de Heidegger, hemos alcanzado dos puntos a los que queríamos llegar: 1. Por una parte, a describir la organización y el contenido concretos de lo que Heidegger interpreta como «metafísica de Nietzsche»; 2. Por otra parte, a entender cual es la constitución de una metafísica en general.

Efectivamente, gracias al primer punto descubrimos que lo que define una metafísica no es su contenido: no hay metafísica porque la esencia sea comprendida como idea y la existencia como Dios, sino por el hecho de que se dé una unión de «esencia» y «existencia». Este punto nos ha llevado a conocer el segundo, según el cual la metafísica se desenvuelve en el campo del ser en cuanto ser, pero entiende el ser desde una doble perspectiva: desde la ontología, que aporta la noción de ser en general

(esencia), y desde la teología, que aporta la noción del todo del ser (existencia). Qué sea ontológico y teológico, esencia y existencia, viene dado en cada caso histórico por la correspondiente comprensión del ser: Platón lo entendió de modo diferente a Nietzsche, pero Nietzsche no es menos metafísico que Platón. En cierto sentido, y siguiendo a Heidegger, podríamos decir que lo es más aún.

Pero no entenderíamos esta versión de metafísica, que ya podemos titular con el nombre de «onto-teo-logía», si no tenemos presente lo siguiente: no se trata de que ontología y teología constituyan algo así como las nociones teóricas de un supuesto sistema o modelo que esté por encima del propio desarrollo histórico y que nos sirve para comprender tal desarrollo. Por el contrario, que la metafísica sea ontología y teología a un tiempo, que sea ontoteología, ya es consecuencia para Heidegger de un determinado proceso histórico, ya es el producto de un planteamiento, a saber, del que se originó en los primeros pensadores griegos y se terminó de formar con Platón y Aristóteles.

Que el pensamiento de Nietzsche sea comprendido como una metafísica nos informa de un sentido de ésta que la desmarca del que ya se le ha atribuido tópicamente: «Metafísica» no es de ningún modo un término intercambiable con el de «Espíritu» (a no ser que el significado profundo de este último quede muy lejos de eso que ordinariamente reconocemos como lo espiritual).

Y así, estamos en disposición de entender más concretamente lo que sugerimos cuando nos referimos a la ligazón de los sentidos últimos de historia y metafísica: la historia mundial, tal como se le presenta a Heidegger entre 1930 y 1946, es un acontecimiento que llega como consecuencia de la consumación de la metafísica, del final que llega expresado con Nietzsche. Es el resultado de pensar el ser como ontología y teología, como ser en general y en su conjunto, en la totalidad.

Con Nietzsche la metafísica se ha invertido, es decir, lo que habitualmente se entendió como suprasensible, extraño al tiempo, pierde su validez como tal, y aparece

(que no desaparece, como es habitual decir) ligado esencialmente al mismo ser sensible y como un momento de éste. Pero este «ser sensible» ya no es aquel opuesto al «suprasensible» de la Metafísica clásica, pues con la inversión de la metafísica también el ser sensible ha perdido su antigua validez. Así pues, lo que llamamos ahora «ser sensible», que viene determinado por la relación necesaria entre el arte y la verdad, y que *es* como eterno retorno, es igualmente un «ser metafísico». Pero el «ser metafísico», producto de la inversión de la metafísica por medio de la cual ésta se ha consumado, ha llegado al tiempo efectivo. ¿Qué tiene que ver este tiempo con aquel marginado en la tradición metafísica clásica? Esta cuestión tendría que ser contestada en conexión con el segundo grupo de cursos y ensayos que Heidegger escribió durante la segunda Guerra Mundial y que componen el segundo volumen del *Nietzsche*, en los que llevó más adelante los resultados alcanzados hasta 1939. Si hasta ese momento la discusión sobre la metafísica de Nietzsche se plantea en el contexto de un diálogo con Platón, a partir de entonces el diálogo es fundamentalmente con Descartes, y a partir de él, con toda la tradición del Idealismo alemán.

En esta segunda versión, Heidegger reduce la noción de «voluntad de poder» a un resultado de la tradición que viene de Descartes. Nietzsche estaría hablando el lenguaje de la filosofía europea desde Descartes a Hegel, y este lenguaje tiene fundamentalmente un término y un significado: el de *sujeto*. La voluntad de poder sería sólo un momento desarrollado de aquella noción, en concreto la forma más consumada de la subjetividad del sujeto. Si ésta es en Descartes todavía una subjetividad condicionada, pues no incluye todo al diferenciar entre verdad y no-verdad (lo empírico), en Nietzsche (y ya desde Hegel), la no-verdad aparece integrada como un grado necesario de la verdad. Es decir, en Nietzsche tenemos la posición de una subjetividad incondicionada o voluntad de poder total, que sólo se quiere a sí misma, esto es, tenemos una «voluntad de voluntad».

Sin embargo, en la historia del sujeto desde Descartes a Nietzsche se hace necesario indicar una diferencia: con Descartes el sujeto reduce la naturaleza a extensión, es decir, a esquema físico-matemático, con lo que queda abierta la posibilidad de una comprensión cuantitativa de todo lo real como objeto, esto es, Descartes, por así decirlo, reduce el tiempo a objeto, pero delimita lo empírico, que es lo no-verdadero, frente a lo objetivo. Con Hegel y Schelling, con el Idealismo alemán, ya preparado por el tratamiento del «tiempo» en Kant, lo que se reclama no es la verdad lógica, no es la naturaleza entendida como extensión (ésta forma ya parte de la física), sino la verdad misma tal como se presenta. Claro que si se reclama, es porque todavía no es auténtica verdad, sino sólo verdad inmediata, que hay que hacer presente como absoluta. En consecuencia, la filosofía tiene que construir lo absoluto, la verdad, en el tiempo. La filosofía, el Idealismo, tiene que construir la historia, esto es, adueñarse de ella. En este contexto, el sujeto es entendido como espíritu que tiene que realizarse en la historia y ya no como sujeto lógico-matemático, racionalista, que no se las tiene que ver con lo inmediato y lo vivo, el desgarramiento, el dolor y la muerte.

En la noción de sujeto que es la voluntad de poder, están contenidas las dos dimensiones del sujeto moderno: la dimensión lógico-matemática y la histórica. Pero en cualquier caso, Nietzsche sería el heredero inmediato de la reducción llevada adelante por los idealistas, del *saber* al *querer*. Efectivamente, la noción de verdad (saber) es sólo un elemento, una dimensión de algo anterior, la voluntad de poder, que igual que el espíritu hegeliano, es devenir, lo que en el contexto de Nietzsche significa: eterno retorno.

Con la interpretación de la filosofía moderna que se alcanza por medio de Nietzsche, Heidegger ha completado una «historia de la metafísica» pareja a su noción de metafísica como onto-teología. Esta historia es ya la historia de la onto-teología, que se plantea decisivamente

en Platón, culmina su proceso de formación en Aristóteles, y alcanza por medio de la noción de subjetividad y de espíritu a Nietzsche.

Después de Nietzsche, ¿qué queda de la onto-teología?, ¿qué queda de la metafísica? Porque la metafísica de Nietzsche todavía fue sólo la expresión, es decir, el sistema teórico de algo que no era real, de la historia que se aproximaba. Incluso el propio Nietzsche piensa las nociones de «voluntad de poder» y «eterno retorno» como nociones liberadoras. A la postre, según Heidegger, sólo vendrían a expresar la realidad de un mundo cuya mejor comprensión consiste en entenderlo como proceso de producción, de industrialización, pero de modo absoluto; esto es, desligado de todo control y orden exterior, porque él mismo es ese orden supremo. El aumento que caracteriza ese movimiento de la voluntad, queda realizado como aumento constante de la escala de producción, con el único fin de seguir produciendo para no desaparecer. El eterno retorno es asimismo la eterna reproducción del modelo industrial que concibe individuos absolutamente iguales. De esta realidad, de este reino de la producción, nada queda fuera, y todas las formas subjetivas (empezando por la antigua subjetividad humana o la moderna conciencia y seguida de todas sus manifestaciones: instituciones, obras de arte...) son sólo figuras derivadas que resultan necesarias para el funcionamiento, pero como objetos. Naturalmente, a esta producción le resulta inherente una destrucción. Todo aumento conlleva una destrucción del estado anterior. Así pues, la guerra se convierte en el lado complementario de la producción, juntas forman la Producción («Machenschaft»). De ella forman parte tanto la naturaleza como la historia, al modo de objetos manipulables y organizables, ya que los propios acontecimientos históricos están organizados industrialmente. Esta Producción, esta Técnica, ha superado a la metafísica, pero su esencia es la misma que la de la metafísica. Seguir pensando el ser de lo que hoy es, la Técnica, pasa por pensar la metafísica, es decir, pasa por pensar la historia de la metafísica.

Identidad y diferencia asume esa tarea. Cuando se publica en 1957, tiene tras de sí una versión de metafísica como onto-teología, así como una versión de historia de la metafísica que Heidegger ha desarrollado completamente (y de forma concreta en el *Nietzsche*). Pero lo que dice aún va más allá, porque concluida la parte más importante del programa de revisión de la historia de la metafísica, Heidegger sigue pensando lo que nunca dejó de pensar: el *sentido* del ser, que ahora es pensado desde ese otro horizonte en parte abierto por la destrucción del pasado.

IDENTIDAD Y DIFERENCIA: MÁS ALLÁ DEL SER

A) Qué es un pensar no metafísico

Para Heidegger el mundo está más allá de la metafísica, justo *después* de ella, en el tiempo que produjo la historia. En este mundo, con la metafísica ocurre un equívoco: estamos fuera de ella, pero por así decirlo, no lo sabemos, pues cuando seguimos considerando al hombre dentro del universo, bajo la forma de sujeto de la naturaleza y la historia, como controlador de la técnica, persistimos en la metafísica; cuando pensamos de acuerdo con la identidad, que suponemos para todo objeto, le damos mayor prioridad a la identidad que a la cosa, y seguimos, así, siendo platónicos. El modelo (sea técnico, social o económico) tiene más peso que la propia realidad a la que se refiere. Evidentemente, este mundo es más dinámico que el estático «mundo» de las ideas, lo que se refleja en un cambio constante de cosas (objetos) y modelos (objetos) exigido por la necesidad de desarrollar y aumentar la producción. Pero la misma noción de objeto (cosa o modelo), comprensible por la identidad, no varía. Persistimos en la metafísica igualmente cuando consideramos nuestro mundo lejano a la teología, cuan-

do esa lejanía sólo es de Dios. ¿Desde cuándo la teología trata sólo de Dios?

Nuestra historia es metafísica porque hemos llevado adelante lo que pensó la metafísica: hemos realizado el mundo de las ideas al configurar la realidad física de acuerdo con la «permanencia» (identidad), y hemos teologizado, esto es, unificado un mundo diverso, produciendo un todo, aunque éste tenga la forma de la producción.

Desde sus comienzos, la metafísica se extrañó del tiempo. Surge precisamente por este extrañamiento. Con posterioridad, y ya desde el mismo comienzo de la metafísica, se hizo del tiempo lo que justamente no es: un tema. El tiempo llegó a ser, bien el tema de la física, bien el tema de la historia. Con la realización de la metafísica, ¿qué queda del tiempo? El mismo, bajo una u otra forma, se convierte también en objeto manipulable, tratable, controlable. Se convierte en velocidad y forma parte de la subjetividad, del plan y la planificación. El tiempo es el tiempo del trabajo, el tiempo de la producción, y nada más.

¿Y qué queda de la filosofía? El nombre está hipotecado por la metafísica y se ha vuelto conflictivo. Si se identifica plenamente con ella, vivimos en un mundo filosófico, lo cual puede chocar mucho, por lo menos si se recuerda el ánimo que movió a los pensadores. Si se separan, ¿qué le queda a la filosofía que no sea metafísica? Ésta es pensar por representaciones, por conceptos. ¿Tiene la filosofía otra forma de pensar?

Por último, ¿qué queda del pensar? ¿Qué es? Referirse a esto es lo más peligroso, pues nunca se ha pensado más que hoy, al punto de que sin pensamiento, sin teoría, desaparece la misma vida. El pensamiento se ha vuelto el medio de la supervivencia de lo más cotidiano: sea el control del tráfico de una ciudad, la organización de una empresa o la planificación sociológica de la comunidad, todo está lleno de teoría que alcanza los dominios más lejanos por medio de la psicología, la sociología, la economía y la política planificadas.

Históricamente incluso podemos señalar que esta planificación, esta metafísica, se ha pensado en el seno del capitalismo, que ha conducido el saber a una extraña mezcla con el poder y ha configurado, de ese modo, una práctica compleja en la que la teoría se revela imprescindible, por supuesto, bajo una comprensión objetivada.

La metafísica nos ha sacado de donde éramos, en el tiempo, a más allá del tiempo, al mundo de las ideas. En la historia de la metafísica se desencadenó operativamente el pensamiento hasta realizar un todo (la sociedad única) en donde espíritu, matemáticas y trabajo, se dan la mano en ese complejo unificado, teológico, que podemos seguir llamando capitalismo. No estamos en nuestro ser, sino fuera de él. En ese sentido, la extrañación ha conseguido su grado máximo, porque la hemos alcanzado en todos los dominios de la vida (incluso la propia apariencia de tomarnos por individuos libres es una forma de alienación, una apariencia necesaria). Por el año 1947 («Carta sobre el humanismo»), Heidegger llamó desterramiento («Heimatlosigkeit») a este estar fuera de nuestro ser: hemos abandonado nuestro hogar. El abandono viene dirigido y controlado por el *cálculo*. Para Heidegger, este cálculo es la metafísica como algo real, es decir, la teoría operativa que sigue empujando de todo por medio de re-presentaciones y sus correspondientes planificaciones. Al final del primer texto de *Identidad y diferencia* Heidegger, sin embargo, distingue entre la «máquina del calcular» y el «tiempo del pensar», o lo que es lo mismo, entre metafísica y pensar. La separación entre metafísica y pensar, ahora se ha vuelto una exigencia... para la filosofía.

Es posible que esté todo hecho, pero no podemos decir que esté todo pensado. Cuando la metafísica pensó el «todo», no hizo más que proponer una noción, la de «Dios», asociada al significado de fundamento, pero con eso lo que hizo fue precisamente dejar muchas cosas fuera.

¿Qué queda por pensar? Si conseguimos deslindar del sentido del pensar tanto la metafísica como su sinónimo,

el cálculo, si conseguimos entrar en «el tiempo del pensar», podemos preguntar: ¿qué filosofía queda por hacer? Las últimas líneas del texto *El principio de identidad* dicen así: «Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar».

En esta situación, *Identidad y diferencia* ensaya de nuevo un pensar no-metafísico. En esta fórmula el «no» no debe ser entendido al modo de un dar la espalda, marginar, o ir contra la metafísica. Esa oposición es la que viene precisamente del pensar teórico normal que, o bien instala —y por eso olvida— a la metafísica en el museo de la cultura, o bien vuelve la espalda a la constitución de su propio modo de ser actual, con lo que persiste en el extrañamiento, en definitiva, persiste en la metafísica.

Un pensar no metafísico, por el contrario, tiene que pensar la metafísica hasta poder decir ¿qué es la metafísica?, porque en esta pregunta está implícita la pregunta por toda la historia de la metafísica, y esa, según Heidegger, es toda la historia que hay: es seguir la historia del desterramiento. La pregunta ¿qué es metafísica?, como pregunta filosófica, quiere ir más allá de la metafísica, justamente hasta la esencia de la metafísica. El camino de la metafísica a la esencia de la metafísica ilustra una de las dimensiones de la obra *Identidad y diferencia*, y abre igualmente la vía obligatoria para poder responder a la pregunta por el *sentido* del ser.

Pero un pensar no-metafísico tiene una dificultad metodológica de principio: sólo disponemos de un pensar representativo, por medio de conceptos, que tiene su origen dentro de la metafísica, de manera que: ¿cómo vamos a usarlo para pensar la esencia de la metafísica? Un pensar no-metafísico es un pensar *fuera*, a saber, fuera de la representación, o lo que viene a ser lo mismo, fuera de la racionalidad y la Razón. ¿Es entonces un pensar irracional? Pero si el pensar llega a determinar que la Razón misma es una noción que ha nacido dentro de la metafísica, dentro, por lo tanto, de una determinada for-

ma histórica de pensar, descubriremos, por una parte, que la Razón no es original (y por lo tanto tampoco la denominación «ser racional» para el hombre), ni sinónimo de pensar, porque hay un pensar que es anterior y, por otra parte, que la Razón misma es una invención de la que cabría preguntar: ¿por qué; para qué? Descubriremos, por último, que la irracionalidad puede que se oponga a la razón, porque deriva de ella, pero que no tiene nada que ver con el pensar.

En cualquier caso, cuando se va de la metafísica a la esencia de la metafísica, del discurso sobre el ser al sentido del ser, se produce un movimiento del pensar, que retrocede o va más allá respecto al ser. En *Identidad y diferencia*, este movimiento es nombrado de dos maneras: como «salto» y como «paso atrás». Ambas fórmulas tienen el mismo sentido, son los nombres que recibe el intento de pensar no-metafísico que trata de descubrir la esencia de la metafísica, o, lo que es lo mismo, que trata de pensar *lo impensado*.

¿Qué significa lo impensado? La fórmula no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, a los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual sino, más bien, a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por *aparecer* así ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador, en la metafísica «en el modo de la ausencia».¹³

Sólo un pensar que adopte la forma del «salto» o del «paso atrás», puede llegar a lo impensado y así, a lo que está todavía por pensar.

Así pues, este pensar no-metafísico que nos conduce a la esencia de la metafísica, por una parte retrocede, como paso atrás, en relación con el ser tal como éste aparece pensado en la historia de la metafísica, hasta resal-

13. Vid. F. Martínez Marzoa, *El sentido y lo no pensado* (Apuntes para el lema «Heidegger y los griegos»), 1985, p. 35.

tar lo impensado: *el origen de la constitución de la metafísica*, y, por otra parte, avanza, como salto, más allá del ser hasta resaltar *de nuevo* lo impensado, *la forma bajo la cual se hacen presentes hoy ser y hombre*. Este retroceso y este avance respecto a la metafísica sitúan a ésta en el medio, como una época de un tiempo que es más original pero que, debido a la metafísica, permanece también impensado, olvidado. No es un tiempo anterior que precediera a nuestra historia, sino el tiempo que está ahí, pero que sólo nos resulta conocido de un modo extraño.

El tiempo es una determinación de lo que llamamos «sentido del ser», que tiene que ser descubierta. Sólo la salida de la metafísica por medio del salto y el paso atrás, pueden revelar qué es el tiempo. Pero ¿cómo se puede salir de la metafísica? ¿Basta simplemente con nombrar el salto y el paso atrás? En realidad, el salto y el paso atrás pueden ejercerse y ponerse en marcha porque ya estamos fuera de la metafísica. Pero, ¿de qué modo estamos «fuera»? ¿Qué es este «fuera»?

Cuando nos referimos a la extrema enajenación y el total desterramiento que resultó de la historia de la metafísica, ya estamos de hecho *fuera*, pero al continuar pensando, incluso por medio de una reflexión crítica, sobre los males de la técnica, la paz controlada, el uso pacífico de la energía atómica..., seguimos tomando «a lo actual... como, lo único real», seguimos pensando la inevitabilidad de la acción y el pensamiento, y seguimos, por eso, persistiendo en la metafísica. Por lo tanto, no basta con estar fuera de hecho, sino que hace falta pensar de nuevo dónde estamos: sólo así podremos decir que nos han sacado fuera pero que nosotros no hemos salido. Esta entrada fuera de la metafísica exige una salida de ella. En esto, la filosofía no ha cambiado nada: lo absoluto que ya somos hay, sin embargo, que conquistarlo. La revolución hay que hacerla, no basta con entrar en paz en donde de hecho llegaremos a estar, porque corremos el peligro, con tanta paz controlada, de no enterarnos.

En definitiva, en Heidegger (*Identidad y diferencia*), el movimiento del pensar nos conduce:

1. Como salto fuera de la metafísica al lugar en donde ya estamos, a saber, la constelación de hombre y ser regida por la esencia de la técnica moderna. El salto se consigue pensando la identidad.

2. Como paso atrás, al origen de la constitución onto-teológica de la metafísica, que está en la diferencia.

Pero identidad y diferencia son dos nociones ya pensadas por la metafísica de una manera determinada. Ahora bien, un pensar no-metafísico se propone revelar qué hay de impensado en esas nociones y, a la postre, revelar que eso mismo es lo que ha posibilitado el pensamiento metafísico de la identidad y la diferencia.

B) Más allá del ser

Una lectura superficial de los dos textos que componen *Identidad y diferencia* puede producir una apariencia: mientras que ambos textos siguen al principio la misma dirección, porque emprenden la revisión de textos pasados, en el primer caso el poema de Parménides, en el segundo la Lógica de Hegel, parece que no siguen el mismo retorno. En efecto, mientras que la reflexión sobre la identidad en Parménides (y Platón) nos trae de vuelta al último momento de la historia, que Heidegger denomina, en este contexto, era atómica, la reflexión sobre la metafísica de Hegel (sobre la «Ciencia de la lógica») nos conduce al origen de la metafísica y nos deja allí.

La reflexión sobre el verso de Parménides y la noción de identidad planteada allí, abre el horizonte para una comprensión del ser tal como hoy nos resulta presente. La reflexión sobre la constitución onto-teológica de la metafísica nos conduce al sentido de la diferencia, pero no nos dice nada sobre la era atómica. En el primer caso, damos un salto. En el segundo, parece efectivamente que damos un paso atrás, hasta la diferencia. La diferencia

sería entonces una noción antigua, de interés arqueológico. En qué sentido, sin embargo, estamos pensando «lo mismo» con la identidad y la diferencia y en qué medida eso nos atañe, forma parte de la intención última del texto en general: no hay dos textos, porque la diferencia procede de la esencia de la identidad... porque la identidad no es la identidad metafísica... ¿Qué es, entonces, la identidad?

Plantear la pregunta es poner en cuestión a toda la metafísica y la historia occidental, porque si hay una noción que mejor las resuma, ésta es la de identidad: el mundo, tal como lo conocemos, sería irreconocible sin el principio de identidad. Desde antiguo se entendió que era una propiedad del ser: se tomó al ser como identidad. Esta comprensión se remonta a Parménides, pero en realidad éste es leído ya con ojos platónicos.¹⁴ Al plantear la pregunta por la identidad puede resultar otra respuesta: que la identidad no es una propiedad del ser, sino al contrario, el ser, de la identidad. El verso de Parménides no dice que el ser y el pensar son lo mismo, a saber, que dos asuntos distintos, ser y pensar, no difieren. De este modo, tomamos al ser y al pensar como idénticos, pero pensamos a Parménides por medio de un sentido diferido de identidad, el sentido que surgió precisamente de la interpretación del verso que propiamente dice: el ser —con el pensar— tiene su lugar en lo mismo, es decir: el ser surge de la identidad, que así leída, es más original. Esta identidad originaria habla en realidad de una «mismidad», a partir de la cual tienen su lugar

14. A decir verdad, tampoco Platón pensó así la identidad, al modo simplificado que la tradición la atribuye, pero esta forma de transmitirse lo pensado en otras épocas históricas forma parte de nuestra tradición más próxima, que siempre interpreta el pasado tomando sus propias categorías como punto de partida, y lo que es peor, ni siquiera explícitamente. Desde esta perspectiva no hay, efectivamente, interpretación sino sólo autojustificación. Desde esta perspectiva no hay tampoco transformación posible del presente, del que se dice está sepultado por el pasado cuando en realidad lo está por nuestra forma de interpretar el pasado.

el pensar y el ser, a partir de la cual se pertenecen mutuamente ser y pensar. ¿Qué es este «lo mismo»? Frente al significado metafísico de identidad, la mismidad («lo mismo») queda como un enigma, que sin embargo nos permite pensar la «mutua pertenencia» («Zusammengehören») de pensar y ser. ¿De qué pertenencia hablamos? ¿Cómo puede haber pertenencia entre dos asuntos tan dispares? ¿Acaso el pensar no es *sólo* una distinción del ente llamado hombre que, como tal ente, ocupa simplemente un lugar en el todo del ser? Pero el pensar no es una cosa; en realidad, no es nada determinado, y no porque sea algo indeterminado, sino porque su ser consiste simplemente en «estar abierto al ser», en ser una relación constante con el ser, que de este modo se convierte en correspondencia, porque el ser mismo sólo dura en tanto que ocurre, en tanto que se presenta... al hombre. El ser no llega al árbol, y así, éste es a secas un ente. El hombre no es simplemente un ser racional —con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente—, es pertenencia al ser, que resulta mutua, porque el ser pertenece al hombre, ya que sólo así acontece, es. En todo esto algo resulta claro: que el hombre no es anterior, ni tiene por tanto ninguna preeminencia respecto al ser, pero el ser mismo tampoco tiene esa preeminencia, porque «depende de...», pues necesita de un claro («Lichtung») para llegar a ser presente. Hombre y ser necesitan ese claro donde pueden transpropiarse: pasar a ser propios el uno del otro.

¿Tenemos ahora una respuesta al enigma? ¿Podemos ya contestar qué es la mismidad, la identidad no metafísica?

La mismidad, ese «lo mismo» a partir del cual ser y hombre (pensar) se *pertenecen* mutuamente, tiene su sentido en esta «transpropiación», en esta abertura en donde ser y hombre se encuentran.

A este sentido de la identidad se ha llegado por medio del salto que sale fuera de la representación, de la metafísica, y por tanto, del significado clásico de ser. En cierto modo, el salto abandona el ser precisamente porque

éste fue dotado en la tradición de un «significado», de una determinación, a saber: la de ser fundamento. Con esto, el ser fue substituido por un ente, aunque continuara conservando el nombre de ser. El ser no es un significado y por eso no tiene propiedades, por eso la identidad no es propiedad alguna del ser. Sólo así se puede entender algo que nos cae muy cerca pero que estamos imposibilitados de alcanzar porque seguimos teniendo presente al ser como ese ente, aunque sea un todo, que podemos manejar, organizar, clasificar, producir, destruir... Con esta comprensión estamos entendiendo el ser como algo técnico en el sentido de que es nuestra obra. Cuando le damos el significado de «técnica», se vuelve a tomar el ser como un ente, y por ello no podemos atender a que en esta situación técnica es el hombre quien resulta un ente, una cosa, a quien le viene impuesto lo técnico (que es así algo anterior), bajo la forma de asegurar todo sometiénolo a un cálculo y un plan que ha de extender ilimitadamente. Pero igualmente a todo ente, es decir, al ser, sea naturaleza o historia, le viene impuesto aparecer como objeto del plan y el cálculo. El hombre y el ser aparecen bajo esta imposición que los dispone y obliga a aparecer y comportarse así.

Así, Heidegger nombra esta situación con la palabra «Ge-stell», com-posición. Todo lo que llamamos organización, información, automatización, funcionalización, son sólo características de la com-posición, para la cual no tenemos ningún concepto, ninguna representación. La com-posición es hoy la constelación en la que el hombre y el ser se pertenecen mutuamente de una forma extraña: es la expresión de la esencia de la técnica, de la que el hombre ya no se puede valer (tomándola como un ente), que el hombre ya no tiene en la mano, porque por el contrario, es ella la que hace valer (ser) al hombre, pero que igualmente, hace valer (ser) al ser.

La com-posición expresa ese mundo más allá de la metafísica, que no nos concierne como algo *presente*, porque ya no podemos hablar de «substancias» (la presencia permanente) o de objetos (entes) para un sujeto, sino de

un juego en el que hay «medios de subsistencia», y en donde todo resulta reemplazable: «el ser es hoy un repuesto».¹⁵

Al llegar aquí nos encontramos con una extraña semejanza con lo mencionado al hablar de Parménides. La com-posición no es metafísica, pero cuando hablamos de la mismidad la señalamos también como anterior a la metafísica. La mismidad de ser y pensar es anterior al pensar metafísico. La com-posición en donde ser y hombre se pertenecen mutuamente y se transpropian, es posterior al pensar metafísico. En ambos casos estamos fuera de la metafísica, fuera, en cierto modo, de la historia. En un sentido, antes de ella, en el otro, después. La com-posición se puede pensar gracias al sentido de la mismidad descubierto en el verso de Parménides y, en cierto modo, en la com-posición nos encontramos en una situación más original que en la metafísica. En ésta estábamos extrañados tomando al ser como objeto del verdadero ser, que era el sujeto, disponiendo del ser, que nos pertenecía. En la com-posición estamos en nuestro genuino lugar: es el hombre quien «pertenecer a...», pero a la com-posición se ha llegado, no en vano, *por el medio de* la metafísica. Así, en el caso de la com-posición, el sentido del «pertenecer» se manifiesta por su lado negativo: pertenecemos, porque dependemos (igual que el ser) de una disposición previa, de la com-posición. De este modo, frente a la metafísica, el extrañamiento es total, también él se ha consumado, se ha hecho completo: el ser mismo está absolutamente extrañado, el ser mismo declina ante algo más preeminente.

Pero, ¿y si ensayamos a experimentar lo que somos, nuestra forma de correspondernos con el ser, en la composición? ¿No se acaba de nombrar como el ámbito donde ocurre el juego de propiación? ¿Por qué no nos adentramos en este *Ereignis*, en este acontecimiento de transpropiación? ¿Acaso no se está ya en él?¹⁶

15. Vid. GA, tomo 15, p. 369.

16. Cuando Heidegger introduce la palabra *Ereignis* y la explica siguiendo su sentido original como «asir con los ojos», «llamar con la

En todo caso, estamos en el umbral, en el *preludio* del acontecimiento de transpropiación, en el momento *negativo* de esa realidad. Llevar adelante la posibilidad, es decir, entrar en el dominio del sentido del *Ereignis*, significa sobreponerse a la com-posición, lo que conllevaría un retroceso de la técnica. Enigmáticamente, Heidegger señala cómo eso no es una tarea que pueda llevar a cabo sólo el hombre. Con esto, sigue confirmando la imposibilidad de pensar metafísicamente com-posición y transpropiación. Tal posibilidad conllevaría poder experimentar el mundo técnico de un modo originario y no metafísicamente. La persistencia en comprender metafísicamente a la técnica conduce precisamente a la extensión de su dominio. La ampliación del dominio es la extensión de la destrucción de todos los objetos naturales o históricos. El hombre mismo se autosacrifica industrializando su vida para seguir pensando, paradójicamente, que él es el amo de la técnica.

Mientras persista esa historia, esa metafísica, continuará la pérdida, porque se anda por un lugar en el que no se está: se anda por el territorio de la «presencia», que sigue siendo territorio griego: el de la historia occidental. Se exige por lo tanto un nuevo comienzo que posibilite el cumplimiento de lo que se anuncia en la esencia de la técnica, en la com-posición: que hombre y ser se pertenecen mutuamente, pero no porque el hombre pertenezca al ser y el ser pertenezca al hombre. Por el contrario, se trata de entender que el pertenecer mismo es más originario, de tal modo que el «dejar pertenecer»

mirada», ¿no está, al otro lado justo de la historia, recordando a Platón, para quien ser consistía auténticamente en «mirar bien», a saber, las ideas? En aquella situación, superar la inmediatez, pasar por encima de la enajenación, consistía en levantar la mirada. Aquí, el significado está muy lejos de eso, pero el sentido de «posibilidad», el sentido de remontar una situación, una fijación, es el mismo. En el siglo XIX, Marx, leyendo a Hegel, y refiriéndose a la posibilidad de una sociedad, había denominado «revolución» a ese sentido, y así, hablado el lenguaje de toda la filosofía.

La idea platónica fue sólo uno de los caminos que tomó el sentido más genuino del «ver», del εἶδος.

deja ser al hombre y al ser. Este «dejar pertenecer» es lo que Heidegger llama *Ereignis*, y así contemplado, tenemos que no es una nueva época del ser,¹⁷ sino lo que incluso dejó ser al ser, dejó que ocurriera la historia del ser, la metafísica.

El sentido del ser queda mucho más allá (o más acá) del ser. Cuando decimos «sentido del ser», persiste la idea de que buscamos el sentido de *algo*, porque siempre hemos pensado el ser como algo, aunque fuera privilegiado. Abrir la posibilidad a la transpropiación de hombre y ser pasa por construir un «ámbito oscilante» e inseguro por medio de un lenguaje, que no podemos tomar en absoluto como nuestra herramienta (como hace la metafísica), pero del que podemos recibir herramientas, con las que detener¹⁸ todas esas palabras que imposibilitan el *Ereignis*: ser, ente, sujeto, objeto... Pero tal detención sólo se puede producir cuando hayamos retornado a la historia del ser para poder percibir efectivamente lo lejos que estamos de la «presencia», de la metafísica, que a pesar de todo, continuamos pensando como nuestra casa.

17. El ser, ligado íntimamente al significado de historia, acontece epocalmente. En cada caso, se da una representación de la «presencia». Cada uno de estos modos de entender la presencia es una época del ser. El conjunto de todas ellas articula la «historia de la filosofía». En *Identidad y diferencia* se hace mención explícita a esta historia de la filosofía en dos ocasiones: en la primera, se enumeran estas épocas desde la primera acuñación como *φύσις* hasta la «voluntad de voluntad» (p. 64). En la segunda, se habla del destino del ser desde el «es» que afirma el ser en el verso de Parménides que dice: «Así pues, el ser es», hasta la disolución del sentido del «es» en Hegel y Nietzsche (p. 72). Esta «historia de la filosofía» está ganada en realidad desde la reflexión emprendida por Heidegger sobre Nietzsche. (Ver texto, nota 18.)

18. «La dificultad reside en que el lenguaje habla demasiado deprisa. De ahí el intento de detenerlo en *En camino al lenguaje*.» Heidegger hace esta referencia a su libro *En camino al lenguaje* (*Unterwegs zur Sprache*, publicado en GA, tomo 12) en el curso de un seminario celebrado en Le Thor en el mes de septiembre de 1969. Se encuentra recogido en GA, tomo 15, p. 367.

«El comienzo habrá de hacerse mediante una vuelta a la historia del ser.»¹⁹

Como hemos visto, este retorno lo ha ensayado Heidegger desde el principio de su pensamiento. En *Identidad y diferencia* se lleva muy lejos, porque ahora se pone decididamente en cuestión el lenguaje del ser. Heidegger nunca habló el lenguaje de la metafísica, pero sí un lenguaje preparado por ella (ser, ente...) que mientras tanto se ha vuelto peligroso, porque mientras que nos permite pensar la historia (a saber, la historia del ser), no nos deja pensar el origen de esa historia, no nos deja pensar que el ser entendido metafísicamente es un acontecimiento que se produjo porque hay un *sentido* del ser anterior al ser.

Porque si buscamos al ser dentro de la metafísica sabemos lo que vamos a encontrar: onto-teo-logía; un tratamiento doble del ser en cuanto tal, bien desde la unidad que llega hasta el fondo («ergründen») de cada ente revelando lo que en éste hay de general y común (ontología), bien desde la unidad fundadora («begründen») de todo lo ente, de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas (teología). Incluso, más allá, son onto-lógica y teo-lógica, porque el sufijo «logía», significa, en último extremo, fundamentación, justificación. A su modo, la metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, pero sólo eso: ha reducido al ser a fundamento, y de este modo lo que hace es tomarlo como ente, que sólo es pensado a fondo cuando se piensa como primer fundamento, Causa primera, Cosa más original, Cosa infundada o que se funda a sí misma. A este ente es al que la filosofía le dio el nombre de Dios.

«La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», por medio de una revisión de la metafísica de Hegel, «Ciencia de la lógica», no se propone, sin embargo, describir la ontoteología, sino explicar la procedencia de la unidad de esos dos modos de tener presente al ser.

Si nos atenemos al nombre «ser» tal como la tradi-

19. Vid. GA, tomo 15, p. 367.

ción nos lo ha transmitido, observaremos que ser significa siempre «ser de lo ente», y lo ente significa siempre «lo ente del ser». Cuando hablamos así, estamos en realidad ante una diferencia: la diferencia que hay entre ser y ente. En la metafísica tenemos respuesta a qué es ser y qué ente, pero ¿podemos dar cuenta de esta diferencia? Tenemos una metafísica del ser, pero no una de la diferencia. La cuestión será quizás pensar si acaso no tenemos una *metafísica del ser* gracias a la diferencia. ¿Acaso no aparecen cada uno a su manera —ser y ente— a partir de la diferencia? Resulta paradójico que no se pueda tener una respuesta para aquello que está en el origen de la metafísica. Este origen, la diferencia, permanece impensado. ¿Cómo podemos *ahora* alcanzar la diferencia? Mediante el paso atrás. Se trata de pensar por un momento el ser, no como fundamento, sino a partir de la diferencia. Desde esta perspectiva podemos considerar la expresión que nos ha sido legada, «el ser de lo ente», leyéndola así: «el ser que *es* lo ente». El «es» tiene un sentido transitivo, de tránsito a lo ente: ser que *llega a ser* lo ente, pero no entendiendo que el ser abandone su lugar para llegar hasta lo ente, porque para empezar, ¿quién ha dicho que el ser tenga un lugar?, ¿no será que el ser es precisamente ese tránsito? El ser es la *sobrevenida* («Überkommenis») que va abriendo, desencubriendo, gracias a la cual algo puede llegar y aparecer. La *llegada* («Ankunft») misma es lo ente que aparece y, de este modo, en esa apariencia, encubre el ser (la sobrevenida). La apariencia supone ya en todo momento al ser, lo recaba constantemente como su posibilidad, pero a la vez lo encubre constantemente porque se detiene: *llega*. El ser, en cambio, es el propio salir, gestarse, nacer, que culmina en una llegada: lo que llega tiene tanta verdad que hace olvidar el proceso de la venida, la sobrevenida.

Cuando Heidegger piensa el ser y lo ente a partir de la diferencia, quiere dar un sentido más original a ambos, que sólo se comprende si se nombran como sobrevenida y llegada, como ese movimiento que puede ocurrir porque de antemano se da una diferencia, un «Entre»

(«Zwischen») dentro del cual el ser (la sobrevenida) y lo ente (la llegada) entran en relación, se separan y reúnen. La diferencia *es* propiamente la separación (inter-cisión) *entre* ser y ente, en donde se resuelve la sobrevenida y la llegada. Con esta resolución («Austrag») se nombra de nuevo la «Lichtung»,²⁰ que apunta a lo que se quiso pensar como *sentido* del ser: algo más originario que el propio ser.

Y esto más originario, la diferencia del ser y lo ente, pero todavía más allá, la inter-cisión *entre* la sobrevenida y la llegada, la resolución entre desencubrimiento y encubrimiento, es a la vez origen de la metafísica y de su constitución ontoteológica. En efecto, la metafísica comprende a su modo la sobrevenida (trascendencia) y la llegada (presencia). Este modo es entender que el ser es el fundamento (λόγος) en el sentido del «dejar aparecer» a lo que llega (lo ente). Esto es lo fundado, pero que a su manera —si es el Ente supremo—, puede también fundar, causar. De este modo quedan puestas las condiciones para que Dios haga su entrada en la filosofía: el fundamento supremo hace acto de presencia precisamente gracias al «Entre» más originario, al sentido de la diferencia que tiene lugar como resolución entre ser y ente. Pero así comienza la metafísica y desaparece la diferencia.

* * *

Con la vuelta a la esencia de la metafísica, la historia del ser muestra los diversos modos en que los hombres se han representado la «presencia»: como una forma derivada del ser en la que este mismo es algo no originario. Por eso, Heidegger habla de este comienzo nuevo del pensar que debe tener presente toda la historia del ser y su origen. El punto de partida de este pensar sigue sien-

20. Para el sentido completo de «Lichtung», véase «El final de la filosofía y la tarea del pensar» (1964), incluido en el libro *Zur Sache des Denkens*, 1969.

do el planteamiento de la pregunta por el *sentido* del ser, que se encuentra más allá del ser:

Pensando la identidad, llegaremos al *Ereignis*. Pensando la diferencia, a la resolución. En ambas nociones el ser tiene su lugar (y por eso la metafísica) a partir de un dominio anterior, que puede ser pensado como el «dejar pertenecer» al hombre y al ser o como el juego de la resolución de ser y ente que tiene lugar en ese Entre, en esa diferencia originaria que «deja aparecer». Así entendida, la diferencia no habla de otra cosa que de la identidad.

Mediante las nociones ganadas, el pensar que comienza experimenta su propia necesidad: es necesario porque ya no vivimos en una época de la presencia. Este pensar puede ser tomado como una fantasía o como algo místico, pero es precisamente el sentido último del «dejar pertenecer» el que traduce de alguna manera el sentido negativo de esta (no)-época final, en la que hombre y ser dependen absolutamente de algo que no tiene que ver con su ser, que les deja y hace ser, pero imponiendo y dirigiendo la conducta de ambos: la Técnica. Ahora se trata de transformar el sentido de esta «pertenencia».

Cuando Heidegger habla de salto y paso atrás intenta hacer comenzar un pensar no metafísico, pero a la manera de una posibilidad esencial que debe ser hecha efectivamente para que el «dejar ser» pierda su dimensión negativa —motivo por el que utiliza términos tan plásticos como salto y paso atrás—. Por el contrario, habitualmente se ha entendido la práctica y la acción a modo de un conjunto de pasos encaminados a conducir en general nuestra historia, y para ello se plantearon éticas adecuadas al momento histórico y medidas que corrigieran el camino al que parece llevarnos en nuestro caso la técnica; se trata, en definitiva, del eterno tema de la ética: arreglar la situación del hombre. Pero en la ética habla en realidad un profundo miedo a cambiar algo o a que algo sea cambiado. Por ello, Heidegger nunca propuso una Éti-

ca,²¹ sino un pensamiento que fuera a la cosa misma. Porque la ética, todavía más que la filosofía, no puede hacer nada porque siempre llega demasiado tarde a adaptarse a lo que hay. Cuando un pensador habla de la moral en los términos que lo hizo Kant, se anula lo que dice porque es «impracticable». Esto ocurre porque lo que se buscan son normas «practicables», lo que quiere decir, no que las podamos hacer, sino que estemos dispuestos a hacerlas. ¿Y quién y dónde está dispuesto a pensar que no esté ya «decidido que la naturaleza como tal tenga que seguir siendo siempre la naturaleza de la física moderna y que la historia tenga que presentarse sólo como objeto de la ciencia histórica»? Esta posibilidad parece irreal, y así se forma la conciencia de que ante esto es imposible hacer nada. Se sitúa uno mismo en la estela de que efectivamente hay un destino, aunque obviamente no se reconozca que ese destino es la misma metafísica, que habiéndose disuelto hace tiempo como «teoría del ser», nos acompaña haciéndonos creer que ahora somos los sujetos del mundo. Pero, ¿dónde quedó el mundo?

ARTURO LEYTE

21. «Se echa de menos un contenido “positivo” en lo llamado *debido a las expectativas de una indicación que sea utilizable en cada caso para posibilidades del “actuar” de las que se pueda disponer y con las que se pueda contar de modo seguro*. Estas expectativas se fundan en el horizonte de interpretación del cuidarse comprensivo, que constriñe al existir del “Dasein” bajo la idea de la marcha regulable de un negocio. Tales expectativas, que en parte subyacen tácitamente a la exigencia de una ética *material* de los valores frente a una “sólo” formal, se ven sin embargo defraudadas por la conciencia. La llamada de la conciencia no aporta tales indicaciones “prácticas”, *únicamente porque convoca al “Dasein” a la existencia, a su más propio poder ser él mismo*. Con las esperadas máximas, claramente calculables, la conciencia le negaría a la existencia nada menos que *la posibilidad de actuar*» (*Ser y tiempo*, GA, tomo 2, p. 390).

Martin Heidegger

IDENTIDAD
Y DIFERENCIA

texto bilingüe

*Traducción de Helena Cortés
y Arturo Leyte*

Edición original: *Identität und Differenz*, Pfullingen (RFA), Günther Neske, 1957.

IDENTITÄT UND DIFFERENZ

VORWORT

Der Satz der Identität enthält den unveränderten Text eines Vortrages, der beim fünfhundertjährigen Jubiläum der Universität Freiburg i. Br. zum Tag der Fakultäten am 27. Juni 1957 gehalten wurde.

Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik gibt die stellenweise überarbeitete Erörterung wieder, die eine Seminarübung des Wintersemesters 1956/57 über *Hegels* «Wissenschaft der Logik» abschließt. Der Vortrag fand am 24. Februar 1957 Todtnauberg statt.

Der Satz der Identität blickt voraus und blickt zurück: Voraus in den Bereich, von dem her das gesagt ist, was der Vortrag «Das Ding» erörtert (siehe Hinweise); zurück in den Bereich der Wesensherkunft der Metaphysik, deren Verfassung durch die *Differenz* bestimmt ist.

Die Zusammengehörigkeit von *Identität und Differenz* wird in der vorliegenden Veröffentlichung als das zu Denkende gezeigt.

Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität

IDENTIDAD Y DIFERENCIA

PRÓLOGO

El principio de identidad contiene el texto no modificado de una conferencia pronunciada el 27 de junio de 1957, día de las Facultades, con ocasión del quinientos aniversario de la Universidad de Friburgo en Brisgovia.

La constitución onto-teo-lógica de la metafísica reproduce la reflexión parcialmente revisada que sirve de conclusión a un trabajo de seminario del semestre de invierno de 1956-57 sobre la «Ciencia de la Lógica» de Hegel. La conferencia tuvo lugar el 24 de febrero de 1957 en Todtnauberg.

El principio de identidad mira hacia delante y hacia atrás: hacia delante, en el campo del que parte lo que se dice en la conferencia sobre «La cosa»¹ (*Vid.* Indicaciones); hacia atrás, en el campo del origen de la esencia de la metafísica, cuya constitución se encuentra determinada por la *diferencia*.

La mutua pertenencia de *identidad* y *diferencia* se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar.

Escuchando la armonía que reina entre *Ereignis*

1. Pronunciada en la Academia de Bellas Artes de Munich en 1951, se incluyó en el libro publicado con el título *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.

entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen *Ereignis* und *Austrag* waltet.

Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches.

Todtnauberg, am 9. September 1957.

y *Austrag*,² el propio lector debe descubrir en qué medida la diferencia procede de la esencia de la identidad.

Nada se puede demostrar en este terreno, pero sí señalar algo.

Todtnauberg, 9 de septiembre de 1957

2. En este prólogo dejamos estas palabras intraducidas, como cierto reconocimiento de su intraducibilidad, hasta que el propio desarrollo del texto nos diga algo sobre su sentido.

DER SATZ DER IDENTITÄT

Der Satz der Identität lautet nach einer geläufigen Formel: $A = A$. Der Satz gilt als das oberste Denkgesetz. Diesem Satz versuchen wir für eine Weile nachzudenken. Denn wir möchten durch den Satz erfahren, was Identität ist.

Wenn das Denken, von einer Sache angesprochen, dieser nachgeht, kann es ihm geschehen, daß es sich unterwegs wandelt. Darum ist es ratsam, im folgenden auf den Weg zu achten, weniger auf den Inhalt. Beim Inhalt recht zu verweilen, verwehrt uns schon der Fortgang des Vortrages.

Was sagt die Formel $A = A$, in der man den Satz der Identität darzustellen pflegt? Die Formel nennt die Gleichheit von A und A. Zu einer Gleichung gehören wenigstens zwei. Ein A gleicht einem anderen. Will der Satz der Identität solches aussagen? Offenkundig nicht. Das Identische, lateinisch idem, heißt griechisch τὸ αὐτό. In unsere deutsche Sprache übersetzt, heißt τὸ αὐτό das Selbe. Wenn einer

EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

Según una fórmula usual, el principio de identidad reza así: $A = A$. Se considera este principio como la suprema ley del pensar. Intentaremos meditar durante algún tiempo sobre este principio, pues desearíamos que nos condujera a saber qué es la identidad.

Cuando el pensar, llamado por una cosa, va tras ella, puede ocurrirle que en el camino se transforme. Por ello, en lo que va a seguir, es aconsejable cuidarse más del camino que del contenido. El propio desarrollo de la conferencia nos impide ya detenernos en el contenido.

¿Qué dice la fórmula $A = A$ con la que se suele presentar el principio de identidad? La fórmula menciona la igualdad de A y A . Para una igualdad se requieren al menos dos términos. Un A es igual a otro. ¿Es esto lo que quiere enunciar el principio de identidad? Evidentemente no. Lo idéntico, en latín *ídem*, es en griego τὸ αὐτό. Traducido a nuestra lengua alemana τὸ αὐτό quiere decir «das Selbe».³

3. En español, «lo mismo».

immerfort dasselbe sagt, z. B.: die Pflanze ist Pflanze, spricht er in einer Tautologie. Damit etwas das Selbe sein kann, genügt jeweils eines. Es bedarf nicht ihrer zwei bei der Gleichheit.

Die Formel $A = A$ spricht von Gleichheit. Sie nennt A nicht als dasselbe. Die geläufige Formel für den Satz der Identität verdeckt somit gerade das, was der Satz sagen möchte: A ist A, d. h. jedes A ist selber dasselbe.

Während wir das Identische in dieser Weise umschreiben, klingt ein altes Wort an, wodurch Platon das Identische vernehmlich macht, ein Wort, das auf ein noch älteres zurückdeutet. Platon spricht im Dialog Sophistes 254 d von στάσις und κίνησις, von Stillstand und Umschlag. Platon läßt an dieser Stelle den Fremdling sagen: οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἑτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταύτόν.

«Nun ist doch von ihnen jedes der beiden ein anderes, selber jedoch ihm selbst dasselbe.» Platon sagt nicht nur: ἕκαστον αὐτὸ ταύτόν, «jedes selber dasselbe», sondern: ἕκαστον ἑαυτῷ ταύτόν, «jedes selber ihm selbst dasselbe».

Der Dativ ἑαυτῷ bedeutet: jedes etwas selber ist ihm selbst zurückgegeben, jedes selber ist dasselbe – nämlich für es selbst mit ihm selbst. Unsere deutsche Sprache verschenkt hier gleich wie die griechische den Vorzug, das Identische mit demselben Wort, aber dies in einer Fuge seiner verschiedenen Gestalten zu verdeutlichen.

Die gemäßere Formel für den Satz der Identität A ist A sagt demnach nicht nur: Jedes A ist selber dasselbe, sie sagt vielmehr: Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe. In der Selbigkeit liegt die Beziehung des «mit», also eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit.

Cuando alguien dice siempre lo mismo, por ejemplo, la planta es la planta, se está expresando en una tautología. Para que algo pueda ser lo mismo, basta en cada caso un término. No precisa de un segundo término como ocurre con la igualdad.

La fórmula $A = A$ habla de igualdad. No nombra a A como lo mismo. Por consiguiente, la fórmula usual del principio de identidad encubre lo que quiere decir el principio: A es A , esto es, cada A es él mismo lo mismo.

Al describir de este modo lo idéntico, resuena una antigua palabra con la que Platón nos hace percibir qué es tal, palabra que apunta a otra más antigua aún. En el diálogo «Sofista» 254 d, Platón habla de $\sigma\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ y $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, de quietud y movimiento. En este pasaje Platón le hace decir al extranjero: $\nu\acute{o}\kappa\omicron\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\iota\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \delta\upsilon\omicron\iota\nu\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu,\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \delta'\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu.$

«Ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo para sí mismo.» Platón no dice sólo: $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, «cada uno es él mismo lo mismo», sino $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, «cada uno es él mismo lo mismo para sí mismo».

El dativo $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ significa: cada algo mismo es restituido a sí mismo, cada algo mismo es lo mismo —concretamente para sí mismo, consigo mismo—. Nuestra lengua alemana ofrece en este caso, al igual que la griega, la ventaja de designar lo idéntico con la misma palabra, pero reuniendo sus diferentes aspectos.

Así, la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A , no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del «con», esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad. Este

Daher kommt es, daß die Identität durch die Geschichte des abendländischen Denkens hindurch im Charakter der Einheit erscheint. Aber diese Einheit ist keineswegs die fade Leere dessen, was, in sich beziehungslos, anhaltend auf einem Einerlei beharrt. Bis jedoch die in der Identität waltende, frühzeitig schon anklingende Beziehung desselben mit ihm selbst als diese Vermittelung entschieden und geprägt zum Vorschein kommt, bis gar eine Unterkunft gefunden wird für dieses Hervorscheinen der Vermittelung innerhalb der Identität, braucht das abendländische Denken mehr denn zweitausend Jahre. Denn erst die Philosophie des spekulativen Idealismus stiftet, vorbereitet von Leibniz und Kant, durch Fichte, Schelling und Hegel dem in sich synthetischen Wesen der Identität eine Unterkunft. Diese kann hier nicht gezeigt werden. Nur eines ist zu behalten: Seit der Epoche des spekulativen Idealismus bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit der Identität als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in der Einheit waltenden Vermittelung abzusehen. Wo solches geschieht, wird die Identität nur abstrakt vorgestellt.

Auch in der verbesserten Formel «A ist A» kommt allein die abstrakte Identität zum Vorschein. Kommt es dahin? Sagt der Satz der Identität etwas über die Identität aus? Nein, wenigstens nicht unmittelbar. Der Satz setzt vielmehr schon voraus, was Identität heißt und wohin sie gehört. Wie erlangen wir eine Auskunft über diese Voraussetzung? Der Satz der Identität gibt sie uns, wenn wir sorgsam auf seinen Grundton hören, ihm nachsinnen, statt nur leichtsinnig die Formel «A ist A» daherzusagen. Eigentlich lautet sie: *A ist A*. Was hören wir? In diesem «ist» sagt der Satz, wie jegli-

es el motivo por el que la identidad aparece a lo largo de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad. Pero esta unidad no es de ningún modo el vacío inconsistente de lo que, privado en sí mismo de relación, se detiene y persiste en una uniformidad. El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente y con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación en el interior de la identidad. Pues la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad. Tal lugar no puede ser mostrado aquí. Sólo hay que tener en cuenta una cosa: que desde la época del idealismo especulativo, al pensamiento le ha sido vedado representar la unidad de la identidad como la mera uniformidad y prescindir de la mediación que reina en la unidad. En donde esto ocurre, la identidad se representa de modo solamente abstracto.

También en la fórmula enmendada «A es A» aparece sólo la identidad abstracta. ¿Lo consigue?, ¿expresa el principio de identidad algo sobre la identidad? No, al menos directamente. Antes bien, el principio presupone el significado de identidad y el lugar al que pertenece. ¿Cómo podremos conseguir una información acerca de esta presuposición? Nos la da el principio de identidad si escuchamos cuidadosamente su tono fundamental y lo meditamos, en lugar de repetir irreflexivamente la fórmula «A es A». En realidad, ésta reza: *A es A*. ¿Qué escuchamos? Con este «es», el principio dice cómo es

ches Seiende ist, nämlich: Es selber mit ihm selbst dasselbe. Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das lautet: Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst.

Was der Satz der Identität, aus seinem Grundton gehört, aussagt, ist genau das, was das gesamte abendländisch-europäische Denken denkt, nämlich dies: Die Einheit der Identität bildet einen Grundzug im Sein des Seienden. Überall, wo und wie wir uns zum Seienden jeglicher Art verhalten, finden wir uns von der Identität angesprochen. Spräche dieser Anspruch nicht, dann vermöchte es das Seiende niemals, in seinem Sein zu erscheinen. Demzufolge gäbe es auch keine Wissenschaft. Denn wäre ihr nicht zum voraus jeweils die Selbigkeit ihres Gegenstandes verbürgt, die Wissenschaft könnte nicht sein, was sie ist. Durch diese Bürgschaft sichert sich die Forschung die Möglichkeit ihrer Arbeit. Gleichwohl bringt die Leitvorstellung der Identität des Gegenstandes den Wissenschaften nie einen greifbaren Nutzen. Demnach beruht das Erfolgreiche und Fruchtbare der wissenschaftlichen Erkenntnis überall auf etwas Nutzlosem. Der Anspruch der Identität des Gegenstandes *spricht*, gleichviel ob die Wissenschaften diesen Anspruch hören oder nicht, ob sie das Gehörte in den Wind schlagen oder sich dadurch bestürzen lassen.

Der Anspruch der Identität spricht aus dem Sein des Seienden. Wo nun aber das Sein des Seienden im abendländischen Denken am frühesten und eigens zur Sprache kommt, nämlich bei Parmenides, da spricht τὸ αὐτό, das Identische, in einem fast übermäßigen Sinne. Einer der Sätze des Parmenides lautet:

todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo.

Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. En todas partes, donde quiera y como quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad. Si no tomase voz esta llamada, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. En consecuencia, tampoco se daría ninguna ciencia. Pues si no se le garantizara de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es. Mediante esta garantía, la investigación se asegura la posibilidad de su trabajo. Con todo, la representación conductora de la identidad del objeto no le aporta nunca a las ciencias utilidad tangible. Así, el éxito y lo fructífero del conocimiento científico, reposan en todas partes sobre algo inútil. La llamada de la identidad del objeto *habla*, tanto si las ciencias escuchan esta llamada como si no, tanto si lo escuchado son palabras echadas al viento como si dejan que les afecte.

La llamada de la identidad habla desde el ser de lo ente. Pero donde el ser de lo ente toma voz por vez primera y propiamente dentro del pensamiento occidental, en Parménides, allí habla τὸ αὐτό, lo idéntico, en un sentido casi excesivo. Una de las frases de Parménides dice así:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

„Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein.“

Hier wird Verschiedenes, Denken und Sein, als das Selbe gedacht. Was sagt dies? Etwas völlig anderes im Vergleich zu dem, was wir sonst als die Lehre der Meraphysik kennen, daß die Identität zum Sein gehört. Parmenides sagt: Das Sein gehört in eine Identität. Was heißt hier Identität? Was sagt im Satz des Parmenides das Wort τὸ αὐτό, das Selbe? Parmenides gibt uns auf diese Frage keine Antwort. Er stellt uns vor ein Rätsel, dem wir nicht ausweichen dürfen. Wir müssen anerkennen: In der Frühzeit des Denkens spricht, längst bevor es zu einem Satz der Identität kommt, die Identität selber und zwar in einem Spruch, der verfügt: Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen.

Unversehens haben wir jetzt τὸ αὐτό, das Selbe, schon gedeutet. Wir legen die Selbigkeit als Zusammengehörigkeit aus. Es liegt nahe, diese Zusammengehörigkeit im Sinne der später gedachten und allgemein bekannten Identität vorzustellen. Was könnte uns daran hindern? Nichts Geringeres als der Satz selbst, den wir bei Parmenides lesen. Denn er sagt anderes, nämlich: Sein gehört — mit dem Denken — in das Selbe. Das Sein ist von einer Identität her als ein Zug dieser Identität bestimmt. Dagegen wird die später in der Metaphysik gedachte Identität als ein Zug im Sein vorgestellt. Also können wir von dieser metaphysisch vorgestellten Identität aus nicht jene bestimmen wollen, die Parmenides nennt.

Die Selbigkeit von Denken und Sein, die im Satz

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

«Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser.»

Aquí, lo distinto, pensar y ser, se piensan como lo mismo. ¿Qué quiere decir esto? Algo totalmente distinto respecto a lo que solemos conocer como enseñanza de la metafísica, a saber, que la identidad pertenece al ser. Parménides dice que el ser tiene su lugar en una identidad. ¿Qué significa aquí identidad? ¿Qué quiere decir en la frase de Parménides la palabra τὸ αὐτό, lo mismo? Parménides no nos da ninguna respuesta a esta pregunta. Nos sitúa ante un enigma que no debemos esquivar. Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto en una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente.

Sin darnos cuenta, acabamos de explicar τὸ αὐτό, lo mismo. Interpretamos la mismidad como mutua pertenencia. No hace falta ir muy lejos para representar esta mutua pertenencia en el sentido de la identidad tal y como fue pensada posteriormente y resulta generalmente conocida. ¿Qué podría impedirnoslo? Nada menos que la propia frase que leemos en Parménides, puesto que dice otra cosa, a saber: el ser tiene su lugar —con el pensar— en lo mismo. El ser se halla determinado, a partir de una identidad, como un rasgo de ésta. Por el contrario, la identidad pensada posteriormente en la metafísica, es representada como un rasgo del ser. Por lo tanto, a partir de esta identidad representada metafísicamente no podemos pretender determinar la que enuncia Parménides.

La mismidad de pensar y ser que habla en la

des Parmenides spricht, kommt weiter her als die von der Metaphysik aus dem Sein als dessen Zug bestimmte Identität.

Das Leitwort im Satz des Parmenides, τὸ αὐτό, das Selbe, bleibt dunkel. Wir lassen es dunkel. Wir lassen uns aber zugleich von dem Satz, an dessen Beginn es steht, einen Wink geben.

Inzwischen haben wir aber die Selbigkeit von Denken und Sein schon als die Zusammengehörigkeit beider festgelegt. Dies war voreilig, vielleicht notgedrungen. Wir müssen das Voreilige rückgängig machen. Wir können dies auch, insofern wir die genannte Zusammengehörigkeit nicht für die endgültige und gar allein maßgebende Auslegung der Selbigkeit von Denken und Sein halten.

Denken wir das *Zusammengehören* nach der Gewohnheit, dann wird, was schon die Betonung des Wortes andeutet, der Sinn des Gehörens vom Zusammen, d. h. von dessen Einheit her bestimmt. In diesem Fall heißt «gehören» soviel wie: zugeordnet und eingeordnet in die Ordnung eines Zusammen, eingerichtet in die Einheit eines Mannigfaltigen, zusammengestellt zur Einheit des Systems, vermittelt durch die einigende Mitte einer maßgebenden Synthesis. Die Philosophie stellt dieses Zusammengehören als nexus und connexio vor, als die notwendige Verknüpfung des einen mit dem anderen.

Indes läßt sich das Zusammengehören auch als

frase de Parménides, procede de más lejos que la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de éste.

La palabra rectora de la frase de Parménides, τὸ αὐτό, lo mismo, permanece oscura. Dejémosla en la oscuridad. Pero al mismo tiempo dejemos que nos dé una señal la frase a cuyo principio se encuentra la palabra.

Entretanto, ya hemos establecido la mismidad de pensar y ser como la mutua pertenencia de ambos. Esto ha sido precipitado, pero tal vez inevitable. Tenemos que deshacer este carácter precipitado, y podemos hacerlo mientras no consideremos la citada mutua pertenencia como la interpretación definitiva, la única que se puede tomar como autoridad de la mismidad de pensar y ser.

Si pensamos la *mutua* pertenencia al modo habitual, el sentido de la pertenencia, como ya indica la acentuación de la palabra,⁴ se determina por lo mutuo, esto es, por su unidad. En este caso «pertenencia» significa tanto como ser asignado y clasificado en el orden de una dimensión mutua, integrado en la unidad de una multiplicidad, dispuesto para la unidad del sistema, mediado a través del centro unificador de una síntesis determinadora. La filosofía presenta esta mutua pertenencia como nexus y connexio, como el enlace necesario del uno con el otro.

Sin embargo, la mutua pertenencia también se

4. El alemán hace recaer el acento en la primera parte de la palabra compuesta «*Zusammengehören*», como es propio de todos aquellos verbos compuestos alemanes cuyo primer miembro es separable. Si por el contrario, el acento recayera sobre el segundo miembro, el verbo sería inseparable y el peso semántico recaería sobre «*gehören*», posibilidad con la que juega Heidegger más adelante.

Zusammengehören denken. Dies will sagen: Das Zusammen wird jetzt aus dem Gehören bestimmt. Hier bleibt allerdings zu fragen, was dann «gehören» besage und wie sich aus ihm erst das ihm eigene Zusammen bestimme. Die Antwort auf diese Fragen liegt uns näher als wir meinen, aber sie liegt nicht auf der Hand. Genug, wenn wir jetzt durch diesen Hinweis auf die Möglichkeit merken, das Gehören nicht mehr aus der Einheit des Zusammen vorzustellen, sondern dieses Zusammen aus dem Gehören her zu erfahren. Allein, erschöpft sich der Hinweis auf diese Möglichkeit nicht in einem leeren Wortspiel, das etwas erkünstelt, dem jeder Anhalt in einem nachprüfbaren Sachverhalt fehlt?

So sieht es aus, bis wir schärfer zusehen und die Sache sprechen lassen.

Der Gedanke an ein Zusammengehören im Sinne des *Zusammengehörens* entspringt aus dem Hinblick auf einen Sachverhalt, der schon genannt wurde. Er ist freilich seiner Einfachheit wegen schwer im Blick zu behalten. Indessen kommt uns dieser Sachverhalt sogleich näher, wenn wir folgendes beachten: Bei der Erläuterung des Zusammengehörens als *Zusammengehören* hatten wir schon, nach dem Wink des Parmenides, Denken sowohl als auch Sein im Sinn, also das, was im Selben zueinandergehört.

Verstehen wir das Denken als die Auszeichnung des Menschen, dann besinnen wir uns auf ein *Zusammengehören*, das Mensch und Sein betrifft. Im Nu sehen wir uns von den Fragen bedrängt: Was heißt Sein? Wer oder was ist der Mensch? Jeder mann sieht leicht: Ohne die zureichende Beantwortung dieser Fragen fehlt uns der Boden, auf dem wir etwas Verlässliches über das *Zusammengehören*

puede pensar como mutua *pertenencia*. Esto quiere decir que lo mutuo es ahora determinado a partir de la pertenencia. Pero aquí nos resta por preguntar qué quiere decir «pertenecer», y cómo sólo a partir de él se determina su propia dimensión mutua. La respuesta a estas preguntas se encuentra más próxima a nosotros de lo que pensamos, pero no está a la vista. Ahora basta con que esta indicación nos alumbre la posibilidad de no seguir representando la pertenencia desde la unidad de lo mutuo, sino de experimentar lo mutuo a partir de la pertenencia. Pero, ¿no se agota la indicación acerca de esta posibilidad en un juego de palabras vacío que simula algo y al que le falta todo apoyo en un estado de cosas que se pueda comprobar?

Así parece, al menos hasta que nuestra observación sea más rigurosa y dejemos hablar a las cosas.

El pensamiento de una mutua *pertenencia* en el sentido de la mutua *pertenencia*, surge desde la consideración de un estado de cosas ya nombrado. Naturalmente, debido a su simplicidad, es difícil tenerlo a la vista. Pero con todo, este estado de cosas nos resultará más próximo en cuanto tengamos presente que al explicar la mutua *pertenencia* como mutua *pertenencia*, teníamos ya en mente, a raíz de la señal hecha por Parménides, tanto pensar como ser, en definitiva, aquello que se pertenece lo uno a lo otro en lo mismo.

Al entender el pensar como lo distintivo del hombre, estamos recordando una mutua *pertenencia* que atañe al hombre y al ser. Al instante nos vemos asaltados por las preguntas, ¿qué significa ser?, ¿quién o qué es el hombre? Todos pueden ver fácilmente que sin una respuesta satisfactoria a estas preguntas, nos falta el suelo sobre el que pudiéramos construir algo firme acerca de la mutua *per-*

von Mensch und Sein ausmachen können. Solange wir jedoch auf diese Weise fragen, bleiben wir in den Versuch gebannt, das Zusammen von Mensch und Sein als eine Zuordnung vorzustellen und diese entweder vom Menschen her oder vom Sein aus einzurichten und zu erklären. Hierbei bilden die überlieferten Begriffe vom Menschen und vom Sein die Fußpunkte für die Zuordnung beider.

Wie wäre es, wenn wir, statt unentwegt nur eine Zusammenordnung beider vorzustellen, um ihre Einheit herzustellen, einmal darauf achteten, ob und wie in diesem Zusammen vor allem ein Zu-einander-Gehören im Spiel ist? Nun besteht sogar die Möglichkeit, das Zusammengehören von Mensch und Sein schon in den überlieferten Bestimmungen ihres Wesens, wenngleich nur aus der Ferne zu erblicken. Inwiefern?

Offenbar ist der Mensch etwas Seiendes. Als dieses gehört er wie der Stein, der Baum, der Adler in das Ganze des Seins. Gehören heißt hier noch: eingeordnet in das Sein. Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. «Nur» — dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem übereignet ist.

Und das Sein? Denken wir das Sein nach seinem anfänglichen Sinne als Anwesen. Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht.

Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt

tenencia del hombre y el ser. Pero mientras preguntemos de este modo, quedaremos prisioneros en el intento de representar la dimensión mutua del hombre y el ser como una coordinación, y de integrar y explicar ésta, ya sea a partir del hombre o desde el ser. Con ello, los conceptos tradicionales de hombre y ser configuran las bases para la coordinación de ambos.

¿Qué ocurriría si en lugar de representar continuamente sólo una ordenación conjunta de ambos para establecer su unidad, tomásemos por una vez en cuenta de qué modo y si acaso en esta dimensión conjunta está sobre todo en juego una pertenencia del uno al otro? Pues bien, existe incluso la posibilidad de divisar ya la mutua pertenencia de hombre y ser, aunque sólo sea de lejos, en las determinaciones tradicionales de su esencia. ¿De qué modo?

Manifiestamente el hombre es un ente. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener su lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde. El hombre *es* propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. «Sólo» no significa ninguna limitación, sino una sobreabundancia. En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial como presencia. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada.

Pues el hombre es el primero que, abierto al

dieses als Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt. Dagegen wird deutlich:

Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander. Aus diesem nicht näher bedachten Zueinandergehören haben Mensch und Sein allererst diejenigen Wesensbestimmungen empfangen, in denen sie durch die Philosophie metaphysisch begriffen werden.

Dieses vorwaltende *Zusammengehören* von Mensch und Sein verkennen wir hartnäckig, solange wir alles nur in Ordnungen und Vermittlungen, sei es mit oder ohne Dialektik, vorstellen. Wir finden dann immer nur Verknüpfungen, die entweder vom Sein oder vom Menschen her geknüpft sind und das *Zusammengehören* von Mensch und Sein als Verflechtung darstellen.

Wir kehren noch nicht in das *Zusammengehören* ein. Wie aber kommt es zu einer solchen Einkehr? Dadurch, daß wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen. Dieses Sichabsetzen ist ein Satz im Sinne eines Sprunges. Er springt ab, nämlich weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen als dem animal rationale, das in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekte geworden ist. Der Absprung springt zugleich weg vom Sein. Dieses wird jedoch seit der Frühzeit des abendländischen Denkens als der Grund ausgelegt, worin jedes Seiende als Seiendes gründet.

Wohin springt der Absprung, wenn er vom Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im

ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro, y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre. Esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre; por el contrario, se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro. Desde esta pertenencia del uno al otro, nunca considerada de más cerca, es desde donde el hombre y el ser han sido los primeros en recibir las determinaciones esenciales con las que la filosofía los entiende de modo metafísico.

Ignoraremos obstinadamente esta mutua *pertenencia* que prevalece en el hombre y el ser, mientras sigamos representando todo sólo a base de ordenaciones y mediaciones, con o sin dialéctica. De este modo, encontramos siempre conexiones que han sido enlazadas, bien a partir del ser, bien a partir del hombre, y que presentan la mutua pertenencia de hombre y ser como un entrelazamiento.

No nos detendremos todavía en la mutua *pertenencia*. ¿Pero, cómo podríamos adentrarnos allí?: apartándonos del modo de pensar representativo. Este apartarse hay que entenderlo como un salto que salta fuera de la representación usual del hombre como animal racional, que en la época moderna llegó a convertirse en sujeto para su objeto. Al mismo tiempo, el salto salta fuera del ser. Ahora bien, éste ha sido interpretado desde la aurora del pensamiento occidental como el fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente.

¿A dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento? ¿Salta a un abismo? Sí, mientras nos limitemos a representar el salto, y en concreto, en el

Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen. Wohin? Dahin, wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein. Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d. h. anwesen.

So wird denn, um das Zusammengehören von Mensch und Sein eigens zu erfahren, ein Sprung nötig. Dieser Sprung ist das Jähe der brückenlosen Einkehr in jenes Gehören, das erst ein Zueinander von Mensch und Sein und damit die Konstellation beider zu vergeben hat. Der Sprung ist die jähe Einfahrt in den Bereich, aus dem her Mensch und Sein einander je schon in ihrem Wesen erreicht haben, weil beide aus einer Zureichung einander übereignet sind. Die Einfahrt in den Bereich dieser Übereignung stimmt und be-stimmt erst die Erfahrung des Denkes.

Seltsamer Sprung, der uns vernutlich den Einblick erbringt, daß wir uns noch nicht genügend dort aufhalten, wo wir eigentlich schon sind. Wo sind wir? In welcher Konstellation von Sein und Mensch?

Heute benötigen wir, so scheint es wenigstens, nicht mehr wie noch vor Jahren umständliche Hinweise, damit wir die Konstellation erblicken, aus der Mensch und Sein einander angehen. Es genügt, so möchte man meinen, das Wort Atomzeitalter zu nennen, um erfahren zu lassen, wie das Sein heute in der technischen Welt uns an-west. Aber dürfen wir denn die technische Welt ohne weiteres mit dem Sein in eins setzen? Offenbar nicht, auch dann nicht, wenn wir diese Welt als das Ganze vorstellen, worin Atomenergie, rechnende Planung des Menschen und Automatisierung zusammengeschlossen

horizonte del pensar metafísico. No, mientras saltamos y nos dejemos ir. ¿A dónde? Allí, a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser. Pero el ser mismo nos pertenece, pues sólo en nosotros puede presentarse como ser, esto es, llegar a la presencia.

Por lo tanto, para experimentar propiamente la mutua *pertenencia* de hombre y ser, es necesario un salto, es necesaria la brusquedad de la vuelta sin puentes al interior de aquella pertenencia que es la primera en conceder la mutua relación de hombre y ser, y, con ello, la constelación de ambos. El salto es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en el que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en el que se han alcanzado. La puerta de entrada al dominio en donde esto sucede, acuerda y determina por vez primera la experiencia del pensar.

Extraño salto el que nos hace ver que todavía no nos detenemos lo suficiente en donde en realidad ya estamos. ¿En dónde estamos? ¿En qué constelación de ser y hombre?

Según parece, hoy ya no necesitamos como hace años de indicaciones detalladas para llegar a contemplar la constelación desde la que el hombre y el ser se dirigen el uno al otro. Se podría pensar que es suficiente nombrar el término «era atómica» para que lleguemos a tener la experiencia de cómo llega hoy a nuestra presencia el ser en el mundo técnico.

Pero, ¿acaso podemos tomar sin más el mundo técnico y el ser como si fueran una sola cosa? Evidentemente no, ni siquiera si representamos este mundo como el todo en el que están encerrados la energía atómica, el plan calculador del hombre y la automatización. ¿Por qué una indicación de esta ín-

sind. Weshalb bringt ein so gearteter Hinweis auf die technische Welt, mag er diese noch so weitläufig abschildern, keineswegs schon die Konstellation von Sein und Mensch in den Blick? Weil jede Analyse der Situation zu kurz denkt, insofern das erwähnte Ganze der technischen Welt zum voraus vom Menschen her als dessen Gemächte gedeutet wird. Das Technische, im weitesten Sinne und nach seinen vielfältigen Erscheinungen vorgestellt, gilt als der Plan, den der Mensch entwirft, welcher Plan den Menschen schließlich in die Entscheidung drängt, ob er zum Knecht seines Planes werden oder dessen Herr bleiben will.

Durch diese Vorstellung vom Ganzen der technischen Welt schraubt man alles auf den Menschen zurück und gelangt, wenn es hoch kommt, zur Forderung einer Ethik der technischen Welt. In dieser Vorstellung befangen, bestärkt man sich selber in der Meinung, die Technik sei nur eine Sache des Menschen. Man überhört den Anspruch des Seins, der im Wesen der Technik spricht.

Setzen wir uns endlich davon ab, das Technische nur technisch, d. h. vom Menschen und seinen Maschinen her vorzustellen. Achten wir auf den Anspruch, unter dem in unserem Zeitalter nicht nur der Mensch, sondern alles Seiende, Natur und Geschichte, hinsichtlich ihres Seins stehen.

Welchen Anspruch meinen wir? Unser ganzes Dasein findet sich überall — bald spielend, bald drangvoll, bald gehetzt, bald geschoben —, herausgefordert, sich auf das Planen und Berechnen von allem zu verlegen. Was spricht in dieser Herausforderung? Entspringt sie nur einer selbstgemachten Laune des Menschen? Oder geht uns dabei schon das Seiende selbst an, und zwar so, daß es uns auf seine Planbarkeit und Berechenbarkeit hin an-

dole acerca del mundo técnico, aunque lo describa exhaustivamente, no nos pone ya a la vista en absoluto la constelación de ser y hombre? Porque todo análisis de la situación se queda corto al interpretar por adelantado el mencionado todo del mundo técnico desde el hombre y como su obra. Se considera lo técnico, representado en el sentido más amplio y en toda la diversidad de sus manifestaciones, como el plan que el hombre proyecta y que finalmente le obliga a decidir si quiere convertirse en esclavo de su plan o quedar como su señor.

Mediante esta representación de la totalidad del mundo técnico, todo se reduce al hombre, y, como sumo, se exige una ética del mundo técnico. Atrapados en esta representación, nos reafirmamos en la opinión de que la técnica es sólo una cosa del hombre. Se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica.

Dejemos de una vez de representar lo técnico sólo técnicamente, esto es, a partir del hombre y de sus máquinas. Prestemos atención a la llamada bajo cuyo influjo se encuentran en nuestra época, no sólo el hombre, sino todo ente, naturaleza e historia, en relación con su ser.

¿A qué llamada nos referimos? En todas partes se provoca a nuestro existir —a veces como juego, otras oprimido, acosado o impelido— a dedicarse a la planificación y cálculo de todo. ¿Qué se expresa en este desafío? ¿Resulta sólo de un capricho del hombre? ¿O es que lo ente mismo viene hacia nosotros de tal manera que nos habla sobre su capacidad de planificación y cálculo? Y en tal caso, ¿se

spricht? Dann stünde also gar das Sein unter der Herausforderung, das Seiende im Gesichtskreis der Berechenbarkeit erscheinen zu lassen? In der Tat. Und nicht nur dies. Im selben Maße wie das Sein ist der Mensch herausgefordert, d. h. gestellt, das ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben.

Der Name für die Versammlung des Herausforderers, das Mensch und Sein einander so zu stellt, daß sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell. Man hat sich an diesem Wortgebrauch gestoßen. Aber wir sagen statt «stellen» auch «setzen» und finden nichts dabei, daß wir das Wort Ge-setz gebrauchen. Warum also nicht auch Ge-Stell, wenn der Blick in den Sachverhalt dies verlangt?

Dasjenige, worin und woher Mensch und Sein in der technischen Welt einander an-gehen, spricht an in der Weise des Ge-Stells. Im wechselweisen Sichstellen von Mensch und Sein hören wir den An-

encontraría provocado el ser a dejar aparecer lo ente en el horizonte de la calculabilidad? En efecto. Y no sólo esto. En la misma medida que el ser, el hombre se encuentra provocado, esto es, emplazado, a poner en lugar seguro lo ente que se dirige hacia él, como la substancia de sus planes y cálculos, y a extender ilimitadamente tal disposición.

El nombre para la provocación conjunta que dispone de este modo al hombre y al ser el uno respecto al otro, de manera que alternan su posición, reza: com-posición.⁵ Habrá chocado este uso de la palabra, pero también decimos en lugar de «poner», «disponer», y no objetamos nada al empleo de la palabra dis-posición.⁶ ¿Por qué no también entonces com-posición, si lo exige una mirada al estado de cosas?

Aquello, en lo que, y a partir de lo que, hombre y ser se dirigen el uno al otro en el mundo técnico, habla a la manera de la com-posición. En la posición alternante de hombre y ser escuchamos la lla-

5. En el idioma corriente «Gestell» significa «armazón», «chasis», «bastidor», «esqueleto», «dispositivo», etc., es decir, la estructura física interna de un objeto. Mediante el guión, Heidegger pretende que nos fijemos en el sentido del verbo «stellen» incluido en la palabra, que significa «poner», «colocar». Por otra parte, el prefijo «Ge-», tiene en alemán el sentido de un conjunto, de un colectivo (como es el caso de «Ge-birge», «Ge-brüder», etc.). Estos son los dos sentidos que hemos querido rescatar con el término «com-posición». El propio Heidegger dice en «El camino al lenguaje» (incluido en la obra *En camino al lenguaje*), que «Ge-stell» es «la unidad de los distintos modos de puesta en posición».

6. Traducimos aquí «Ge-setz», la palabra alemana usual es «Gesetz», que significa ley o disposición judicial. En esta palabra está incluido el verbo «setzen», que significa colocar, poner, disponer... exactamente igual que el verbo «stellen». De ahí el juego que hace Heidegger en estas líneas entre las palabras «stellen», «setzen», «Ge-stell» y «Ge-setz».

spruch, der die Konstellation unseres Zeitalters bestimmt. Das Ge-Stell geht uns überall unmittelbar an. Das Ge-Stell ist, falls wir jetzt noch so sprechen dürfen, seiender denn alle Atomenergien und alles Maschinenwesen, seiender als die Wucht der Organisation, Information und Automatisierung. Weil wir das, was Ge-Stell heißt, nicht mehr im Gesichtskreis des Vorstellens antreffen, der uns das Sein des Seienden als Anwesen denken läßt — das Ge-Stell geht uns nicht mehr an wie etwas Anwesendes —, deshalb ist es zunächst befremdlich. Befremdlich bleibt das Ge-Stell vor allem insofern, als es nicht ein Letztes ist, sondern selber uns erst Jenes zuspielt, was die Konstellation von Sein und Mensch eigentlich durchwaltet.

Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist. Im Ge-Stell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander geeignet sind, schlicht zu erfahren, d. h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen. Das Wort Ereig-

mada que determina la constelación de nuestra época. La com-posición nos concierne en todo lugar directamente. La com-posición tiene más ser, caso de que aún podamos hablar de esta manera, que toda la energía atómica y todas las máquinas, más ser que el peso de la organización, información y automatización. A primera vista, la com-posición resulta extraña, porque ya no encontramos lo que significa en el horizonte de la representación, que es el que nos permite pensar el ser de lo ente como presencia —la com-posición ya no nos concierne como algo presente—. La com-posición resulta ante todo extraña porque no es una dimensión última, sino la primera en procurarnos, incluso a nosotros, lo que rige propiamente en la constelación de ser y hombre.

La mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*.⁷ La palabra Ereignis ha sido to-

7. «Ereignis» («Ereignen»), significa en el alemán actual «acontecimiento», «suceso», «evento». Etimológicamente, indica Heidegger, la palabra procede de «Er-äugnen», esto es, «asir con la mirada», y en efecto, ¿qué es un acontecimiento, más que algo que vemos, que asimos con los ojos? Pero en «Er-eignen» también se encuentra incluido el verbo «eignen»: hacer propio, apropiar, de modo que combinando los dos sentidos tendríamos algo así como un «apropiarse algo con la vista». El sentido que le interesa a Heidegger es el de apropiación y no

nis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d. h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen. Das Wort Ereignis soll jetzt, aus der gewiesenen Sache her gedacht, als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen. Als so gedachtes Leitwort läßt es sich sowenig überstzen wie das griechische Leitwort λόγος und das chinesische Tao. Das Wort Ereignis meint hier nicht mehr das, was wir sonst irgendein Geschehnis, ein Vorkommnis nennen. Das Wort ist jetzt als Singulare tantum gebraucht. Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig. Was wir im Ge-Stell als der Konstellation von Sein und Mensch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt. Dieses verharret jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Ereignis spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße

mada de la lengua actual. Er-eignen significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a-propiar. La palabra Ereignis, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega, λόγος, o la china, Tao. La palabra Ereignis ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede. La palabra se utiliza ahora como sigulare tantum. Lo que nombra acontece sólo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino de modo único. Lo que experimentamos en la com-posición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el *preludio* de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento

el de acontecimiento, o mejor dicho, lo único que «acontece» («ereignet sich», p. 86), es una apropiación. Sin embargo, aún hay que distinguir entre los significados de estas palabras cuando Heidegger las usa con o sin guión.

Hemos adoptado los siguientes criterios de traducción.

«Ereignis» no ha sido traducido ya que Heidegger lo emplea a modo de término, como «palabra conductora» tan intraducible como λόγος o Tao.

«Er-eignis», «Er-eignen»: el guión persigue el efecto de que nos fijemos en el sentido del verbo «eignen» incluido en la palabra. Por ello, excepto en los primeros casos en que estas palabras aparecen de modo aún terminológico sin que Heidegger haya dado su sentido, las hemos traducido siempre por «acontecimiento de transpropiación», con lo que hemos querido recoger el sentido de ese «juego de apropiación» en el que hombre y ser se apropian el uno del otro.

Las formas verbales «ereignen», «ereignet sich», y el adjetivo «ereignishaft», han sido traducidas rescatando el sentido usual de «acontecer» o de evento (adjetivo «eventual»).

Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet. Eine solche Verwindung des Ge-Stells aus dem Er-eignis in dieses brächte die ereignishafte, also niemals vom Menschen allein machbare, Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienstschaft innerhalb des Bereiches, durch den der Mensch eigentlicher in das Er-eignis reicht.

Wohin hat der Weg geführt? Zur Einkehr unseres Denkens in jenes Einfache, das wir im strengen Wortsinne das Er-eignis nennen. Es scheint, als garieten wir jetzt in die Gefahr, unser Denken allzu unbekümmert in etwas abgelegenes Allgemeines zu richten, während sich uns doch mit dem, was das Wort Er-eignis nennen möchte, nur das Nächste jenes Nahen unmittelbar zuspricht, darin wir uns schon aufhalten. Denn was könnte uns näher sein als das, was uns dem nähert, dem wir gehören, worin wir Gehörende sind, das Er-eignis?

Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat.

Das Ereignis als Er-eignis denken, heißt, am Bau dieses in sich schwingenden Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich schwebenden Bau empfängt das Denken aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau

de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario. Tal modo de sobreponerse a la com-posición a partir del acontecimiento de transpropiación para llegar a esto último, traería consigo el retroceso eventual, esto es, imposible de llevar a cabo sólo por el hombre, del mundo técnico desde su papel dominante a la servidumbre, dentro del ámbito gracias al cual el hombre llega más propiamente al acontecimiento de transpropiación.

¿A dónde ha conducido el camino? A un alto de nuestro pensar en esto simple que nosotros llamamos Ereignis en el sentido más estricto de la palabra. Parece como si ahora cayésemos en el peligro de dirigir nuestro pensar con demasiada despreocupación hacia algo general muy distante, mientras que lo que se nos dice con aquello que quiere nombrar la palabra Er-eignis, es sólo lo más próximo de aquella proximidad en la que ya estamos. Pues, ¿qué podría resultarnos más próximo que lo que nos aproxima hacia aquello a lo que pertenecemos, en donde tenemos nuestro lugar, esto es, el acontecimiento de transpropiación?

El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica.

Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación, significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio

des Ereignisses. Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis.

Wir sind jetzt an eine Wegstelle gelangt, wo sich die zwar grobe aber unvermeidliche Frage aufdrängt: Was hat das Ereignis mit der Identität zu tun? Antwort: Nichts. Dagegen hat die Identität vieles, wenn nicht alles mit dem Ereignis zu tun. Inwiefern? Wir antworten, indem wir den begangenen Weg mit wenigen Schritten zurückgehen.

Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen. Ein erstes, bedrängendes Aufblitzen des Ereignisses erblicken wir im Ge-Stell. Dieses macht das Wesen der modernen technischen Welt aus. Im Ge-Stell erblicken wir ein *Zusammengehören* von Mensch und Sein, worin das Gehörenlassen erst die Art des Zusammen und dessen Einheit bestimmt. Das Geleit in die Frage nach einem Zusammengehören, darin das Gehören den Vorrang vor dem Zusammen hat, ließen wir uns durch den Satz des Parmenides geben: «Das Selbe nämlich ist Denken sowohl als auch Sein.» Die Frage nach dem Sinn dieses Selben ist die Frage nach dem Wesen der Identität. Die Lehre der Metaphysik stellt die Identität als einen Grundzug im Sein vor. Jetzt zeigt sich: Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen. Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Ereignisses.

Für den Fall, daß an dem Versuch, unser Denken in den Ort der Wesensherkunft der Identität zu weisen, etwas Haltbares sein könnte, was wäre dann aus dem Titel des Vortrages geworden? Der Sinn des Titels „Der Satz der Identität“ hätte sich gewandelt.

Der Satz gibt sich zunächst in der Form eines

del Ereignis. En la medida en que nuestra esencia depende del lenguaje, habitamos en el Ereignis.

Hemos llegado a un punto del camino en el que se impone la pregunta algo burda pero inevitable: ¿qué tiene que ver el Ereignis con la identidad? La respuesta es: nada. Por el contrario, la identidad tiene que ver mucho, si no todo, con el Ereignis. ¿En qué medida? Contestaremos dando unos pasos atrás por el camino andado.

El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua. En la com-posición vemos un primer e insistente destello del Ereignis. Ella constituye la esencia del mundo técnico moderno. En la com-posición divisamos una mutua *pertenencia* de hombre y ser en la que el dejar pertenecer es lo primero que determina el modo de la dimensión mutua y de su unidad. La frase de Parménides, «lo mismo es en efecto el pensar que el ser», es la que nos conduce a la pregunta por una mutua pertenencia en la que la pertenencia tenga la preeminencia sobre lo mutuo. La pregunta por el sentido de este «lo mismo», es la pregunta por la esencia de la identidad. La doctrina de la metafísica representa la identidad como un rasgo fundamental del ser. Aquí se muestra que el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente que llamamos Ereignis. La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación.

En el caso de que hubiese algo sostenible en el intento de dirigir nuestro pensar al lugar de origen de la esencia de la identidad, ¿qué habría sucedido entonces con el título de la conferencia? El sentido del título: «El principio de identidad», habría cambiado.

Tal principio se presenta en primer lugar bajo

Grundsatzes, der die Identität als einen Zug im Sein, d. h. im Grund des Seienden voraussetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Aussage ist unterwegs ein Satz geworden von der Art eines Sprunges, der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt. Doch dieser Abgrund ist weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Er-eignis. Im Er-eignis schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde. Satz der Identität sagt jetzt: Ein Sprung, den das Wesen der Identität verlangt, weil es ihn braucht, wenn anders das Zusammengehören von Mensch und Sein in das Wesenslicht des Ereignisses gelangen soll.

Unterwegs vom Satz als einer Aussage über die Identität zum Satz als Sprung in die Wesensherkunft der Identität hat sich das Denken gewandelt. Darum erblickt es, der Gegenwart entgegenblickend, über die Situation des Menschen hinweg die Konstellation von Sein und Mensch aus dem, was beide einander eignet, aus dem Er-eignis.

Gesetzt, die Möglichkeit warte uns entgegen, daß sich uns das Ge-Stell, die wechselseitige Herausforderung von Mensch und Sein in die Berechnung des Berechenbaren, als das Ereignis zuspricht, das Mensch und Sein erst in ihr Eigentliches enteignet, dann wäre ein Weg frei, auf dem der Mensch das Seiende, das Ganze der modernen technischen Welt, Natur und Geschichte, allem zuvor ihr Sein, anfänglicher erfährt.

la forma de un principio fundamental que presupone la identidad como un rasgo del ser, esto es, del fundamento de lo ente. Este principio, entendido como enunciado, en camino se ha convertido en un principio a modo de un salto que se separa del ser como fundamento de lo ente y, así, salta al abismo. Pero este abismo no es ni la nada vacía ni una oscura confusión, sino el acontecimiento de transpropiación. En el acontecimiento de transpropiación oscila la esencia de lo que habla como lenguaje y que en una ocasión fue denominado la casa del ser.⁸ «Principio de identidad» quiere decir ahora un salto exigido por la esencia de la identidad, ya que lo necesita si es que la mutua pertenencia de hombre y ser debe alcanzar la luz esencial del Ereignis.

En el camino que va desde el principio entendido como un enunciado sobre la identidad, hasta el principio entendido como un salto al origen de la esencia de la identidad, el pensar se ha transformado; por ello, mirando de frente la actualidad, pero pasando su mirada por encima de la situación del hombre, ve la constelación de ser y hombre a partir de aquello que los hace propios el uno del otro, a partir del acontecimiento de transpropiación.

Suponiendo que espere a nuestro encuentro la posibilidad de que la com-posición, esto es, la provocación alternante de hombre y ser en el cálculo de lo calculable, nos hable como el Ereignis que expropia al hombre y al ser para conducirlos a lo propio de ellos, habría entonces un camino libre en el que el hombre podría experimentar de modo originario lo ente, el todo del mundo técnico moderno, la naturaleza y la historia, y antes que todo, su ser.

8. Esto ya lo enunció Heidegger en «Carta sobre el humanismo» (1949), GA, tomo 9, p. 361.

So lange die Besinnung auf die Welt des Atomzeitalters bei allem Ernst der Verantwortung nur dahin drängt, aber auch nur dabei als dem Ziel sich beruhigt, die friedliche Nutzung der Atomenergie zu betreiben, so lange bleibt das Denken auf halbem Wege stehen. Durch diese Halbheit wird die technische Welt in ihrer metaphysischen Vorherrschaft weiterhin und erst recht gesichert.

Allein, wo ist entschieden, daß die Natur als solche für alle Zukunft die Natur der modernen Physik bleiben und die Geschichte sich nur als Gegenstand der Historie darstellen müsse? Zwar können wir die heutige technische Welt weder als Teufelswerk verwerfen, noch dürfen wir sie vernichten, falls sie dies nicht selber besorgt.

Wir dürfen aber noch weniger der Meinung nachhängen, die technische Welt sei von einer Art, die einen Absprung aus ihr schlechthin verwehre. Diese Meinung hält nämlich das Aktuelle, von ihm besessen, für das allein Wirkliche. Diese Meinung ist allerdings phantastisch, nicht dagegen ein Vordenken, das dem entgegenblickt, was als Zuspruch des Wesens der Identität von Mensch und Sein auf uns zukommt.

Mehr denn zweitausend Jahre brauchte das Denken, um eine so einfache Beziehung wie die Vermittlung innerhalb der Identität eigens zu begreifen. Dürfen *wir* da meinen, die denkende Einkehr in die Wesensherkunft der Identität lasse sich an einem Tage bewerkstelligen? Gerade weil diese Einkehr einen Sprung verlangt, braucht sie ihre Zeit, die Zeit des Denkens, die eine andere ist als diejeni-

Mientras en el mundo de la era atómica, y a pesar de toda la seriedad y la responsabilidad, la reflexión sólo sienta el impulso, pero también sólo ahí se tranquilice como en la meta, de usar pacíficamente la energía atómica, el pensar quedará a medio camino. Este resultado a medias es el único que le sigue asegurando al mundo técnico su predominio metafísico de manera suficiente.

Pero, ¿en dónde se encuentra ya decidido que la naturaleza como tal tenga que seguir siendo siempre la naturaleza de la Física moderna y que la historia tenga que presentarse sólo como objeto de la Historia?⁹ Es cierto que no podemos desechar el mundo técnico actual como obra del diablo, y que tampoco podemos destruirlo, caso de que no se cuide él mismo de hacerlo.

Pero aún menos debemos dejarnos llevar por la opinión de que el mundo técnico sea de tal manera que impida totalmente separarse de él mediante un salto. Esta opinión toma a lo actual, obsesionada por ello, como lo único real. Esta opinión es en efecto fantástica, pero no lo es, por el contrario, un pensar por adelantado que mira de frente lo que viene a nosotros como palabra de la esencia de la identidad de hombre y ser.

El pensar necesitó más de dos mil años para comprender propiamente una relación tan fácil como la mediación en el interior de la identidad. ¿Acaso podemos opinar *nosotros* que la entrada con el pensamiento en el origen de la esencia de la identidad pueda llegar a realizarse algún día? Justamente porque tal entrada necesita un salto, precisa su tiempo, el tiempo del pensar, que es diferente al

9. Ver en la introducción la diferencia entre historia (Geschichte) e Historia (Historie).

ge des Rechnens, das heute überall her an unserem Denken zerrt. Heute errechnet die Denkmaschine in einer Sekunde tausende von Beziehungen. Sie sind trotz ihres technischen Nutzens wesenlos.

Was immer und wie immer wir zu denken versuchen, wir denken im Spielraum der Überlieferung. Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken in ein Vordenken befreit, das kein Planen mehr ist.

Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu Denkende.

del calcular, que hoy tira en todo lugar de modo violento de nuestro pensar. Hoy en día, la máquina del pensar calcula en un segundo miles de relaciones: a pesar de su utilidad técnica, están privadas de esencia.

De cualquier modo que intentemos pensar, y pensemos lo que pensemos, pensamos en el campo de la tradición. Ésta prevalece cuando nos libera del pensar en lo pasado para pensar por adelantado, lo que ya no es ningún planear.

Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar.

DIE ONTO-THEO-LOGISCHE VERFASSUNG DER METAPHYSIK

Dieses Seminar versuchte, ein Gespräch mit *Hegel* zu beginnen. Das Gespräch mit einem Denker kann nur von der Sache des Denkens handeln. «Sache» meint nach der gegebenen Bestimmung den Streitfall, das Strittige, das einzig für das Denken *der* Fall ist, der das Denken angeht. Der Streit aber dieses Strittigen wird keineswegs erst durch das Denken gleichsam vom Zaun gebrochen. Die Sache des Denkens ist das in sich Strittige eines Streites. Unser Wort Streit (ahd. *strit*) meint vornehmlich nicht die Zwietracht sondern die Bedrängnis. Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, daß sie das Denken erst zu seiner Sache und von dieser her zu ihm selbst bringt.

Für Hegel ist die Sache des Denkens: Das Denken als solches. Damit wir diese Umgrenzung der Sache, nämlich das Denken als solches, nicht psychologisch und nicht erkenntnistheoretisch mißdeuten, müssen wir erläuternd beifügen: Das Denken als solches — in der entwickelten Fülle der Gedachtheit des Gedachten. Was hier Gedachtheit des

LA CONSTITUCIÓN ONTO-TEO-LÓGICA DE LA METAFÍSICA

Este seminario pretendía comenzar un diálogo con *Hegel*. El diálogo con un pensador sólo puede tratar del asunto del pensar. Hemos determinado que «asunto» quiere decir caso de litigio, lo litigioso, lo único que puede constituirse en *el* caso del pensar. Pero en un caso de litigio, el pensar nunca provoca sin motivo lo litigioso. El asunto del pensar es lo que un litigio tiene en sí mismo de litigioso. Nuestra palabra «Streit»¹⁰ (antiguo alto alemán: «strit»), no tiene el sentido particular de una discordia, sino el de un apremio. El asunto del pensar apremia al pensar hasta llevarlo a su asunto y desde éste a sí mismo.

Para Hegel, el asunto del pensar es el pensar en cuanto tal. A fin de no malinterpretar ni de modo psicológico ni desde la teoría del conocimiento esta delimitación del asunto, esto es, el pensar en cuanto tal, tenemos que añadir, a modo de aclaración, que nos referimos al pensar en cuanto tal —en la plenitud desarrollada de lo que fue pensado sobre lo pensado—. Lo que esto quiere decir aquí, sólo es

10. En español, «litigio».

Gedachten besagt, können wir nur von Kant her verstehen, vom Wesen des Transzendentalen aus, das Hegel jedoch absolut, und d. h. für ihn spekulativ, denkt. Darauf zielt Hegel ab, wenn er vom Denken des Denkens als solchem sagt, daß es «rein im Elemente des Denkens» entwickelt werde (Enc. Einleitung § 14). Mit einem knappen, aber nur schwer sachgerecht auszudenkenden Titel benannt, heißt dies: Die Sache des Denkens ist für Hegel «der Gedanke». Dieser aber ist, zu seiner höchsten Wesensfreiheit entfaltet, «die absolute Idee». Von ihr sagt Hegel gegen Ende der «Wissenschaft der Logik» (ed. Lass. Bd. II, 484): «die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wisende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*». So gibt denn Hegel selbst und ausdrücklich der Sache seines Denkens denjenigen Namen, der über der ganzen Sache des abendländischen Denkens steht, den Namen: *Sein*. (Im Seminar wurde der mehrfältige und doch einheitliche Gebrauch des Wortes «Sein» erörtert. Sein besagt für Hegel zunächst, aber *niemals nur*, die «unbestimmte Unmittelbarkeit». Sein ist hier gesehen aus dem bestimmenden Vermitteln, d. h. vom absoluten Begriff her und deshalb auf diesen hin. «Die Wahrheit des Seins ist das Wesen», d. h. die absolute Reflexion. Die Wahrheit des Wesens ist der Begriff im Sinne des un-endlichen Sichwissens. Sein ist das absolute Sichdenken des Denkens. Das absolute Denken allein ist die Wahrheit des Seins, «ist» Sein. Wahrheit heißt hier überall: die ihrer selbst gewisse Gewußtheit des Wißbaren als solchen.)

Hegel denkt jedoch die Sache seines Denkens sachgemäß zugleich in einem Gespräch mit der vor-

comprensible desde Kant, a partir de la esencia de lo trascendental, que Hegel, sin embargo, piensa absoluta, lo que para él quiere decir, especulativa. A esto es a lo que se refiere Hegel cuando dice que el pensar del pensar en cuanto tal se desarrolla «puro en el elemento del pensar» (Introducción a la *Enciclopedia*, § 14). Esto quiere decir, si lo nombramos con una denominación concisa aunque difícil de pensar de modo conforme a su asunto, que para Hegel el asunto del pensar es «el pensamiento», el cual, desarrollado hasta la máxima libertad de su esencia, es «la idea absoluta». Hegel dice de ella, hacia el final de la *Ciencia de la lógica* (ed. Lass., tomo II, 484): «sólo la idea absoluta es *ser*, *vida* imperecedera, *verdad que se sabe a sí misma*, y *toda verdad*». Con ello, Hegel mismo le da expresamente al asunto de su pensar ese nombre que está por encima de todo el asunto del pensar occidental: el nombre *ser*.

(Ya se ha explicado en el seminario el uso vario, y con todo único, de la palabra «ser». Para Hegel, ser quiere decir en primer lugar, pero *nunca únicamente*, la «inmediatez indeterminada». Aquí, el ser está visto desde la perspectiva de la mediación determinante, es decir, a partir del concepto absoluto, y, por eso mismo, apuntando hacia él. «La verdad del ser es la esencia», esto es, la reflexión absoluta. La verdad de la esencia es el concepto, en el sentido del saber in-finito que se sabe a sí mismo. El ser es el absoluto pensarse a sí mismo del pensar. Sólo el pensar absoluto es la verdad del ser, «es» ser, y aquí, verdad quiere decir siempre el conocimiento con certeza de sí mismo de lo conocible en cuanto tal.)

Sin embargo, Hegel piensa al mismo tiempo el asunto de su pensar, conforme a éste, dentro de un

aufgegangenen Geschichte des Denkens. Hegel ist der erste, der so denken kann und muß. Hegels Verhältnis zur Geschichte der Philosophie ist das spekulative und nur als dieses ein geschichtliches. Der Charakter der Bewegung der Geschichte ist ein Geschehen im Sinne des dialektischen Prozesses. Hegel schreibt (Enc. § 14): «Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, *rein im Elemente des Denkens.*»

Wir stutzen und stocken. Die Philosophie selbst und die Geschichte der Philosophie sollen nach Hegels eigenem Wort im Verhältnis der Äußerlichkeit stehen. Aber die von Hegel gedachte Äußerlichkeit ist keineswegs äußerlich in dem groben Sinne des bloß Oberflächlichen und Gleichgültigen. Äußerlichkeit besagt hier das Außerhalb, darin alle Geschichte und jeder wirkliche Verlauf gegenüber der Bewegung der absoluten Idee sich aufhält. Die erläuterte Äußerlichkeit der Geschichte im Verhältnis zur Idee ergibt sich als Folge der Selbstentäußerung der Idee. Die Äußerlichkeit ist selbst eine dialektische Bestimmung. Man bleibt daher weit hinter dem eigentlichen Gedanken Hegels zurück, wenn man feststellt, Hegel habe in der Philosophie das historische Vorstellen und das systematische Denken zu einer Einheit gebracht. Denn für Hegel handelt es sich weder um Historie, noch um das System im Sinne eines Lehrgebäudes.

Was sollen diese Bemerkungen über die Philosophie und deren Verhältnis zur Geschichte? Sie möchten andeuten, daß die Sache des Denkens für Hegel in sich geschichtlich ist, dies jedoch im Sinne des Geschehens. Dessen Prozeßcharakter wird durch die Dialektik des Seins bestimmt. Die Sache

diálogo con la historia ya transcurrida del pensar. Hegel es el primero que puede y tiene que pensar así. La relación de Hegel con la historia de la filosofía es de carácter especulativo, y sólo como tal, histórica. El carácter del movimiento de la historia es el de un acontecer en el sentido del proceso dialéctico. Hegel escribe (*Enc.* § 14): «Este mismo desarrollo del pensar que es presentado en la historia de la filosofía, se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, *puro en el elemento del pensar*».

Nos quedamos perplejos y paralizados. Según las propias palabras de Hegel, la filosofía misma, y la historia de la filosofía, deben de encontrarse en una relación de exterioridad. Pero la exterioridad pensada por Hegel, no es en modo alguno externa en el burdo sentido de lo meramente superficial e indiferente. En nuestro caso, exterioridad significa el dominio exterior en cuyo seno se cobijan toda historia y todo transcurso real frente al movimiento de la idea absoluta. La mencionada exterioridad de la historia respecto a la idea aparece como consecuencia de la autoenajenación de la idea. La propia exterioridad es una determinación dialéctica. Por ello, se permanece muy atrás respecto al auténtico pensamiento de Hegel, si se mantiene que éste consiguió unificar en la filosofía la representación de tipo histórico y el pensar sistemático. Pues para Hegel no se trata ni de historia ni de sistema en el sentido de una doctrina.

Pero, ¿qué pretenden estas observaciones acerca de la filosofía y su relación con la historia? Quieren dar a entender que, para Hegel, el asunto del pensar es histórico en sí mismo, pero en el sentido de un acontecer cuyo carácter de proceso viene determi-

des Denkens ist für Hegel das Sein als das sich selbst denkende Denken, welches Denken erst im Prozeß seiner spekulativen Entwicklung zu sich selbst kommt und somit Stufen der je verschieden entwickelten und daher zuvor notwendig unentwickelten Gestalten durchläuft.

Erst aus der so erfahrenen Sache des Denkens entspringt für Hegel eine eigentümliche Maxime, die Maßgabe für die Art und Weise, wie er mit den vorausgegangenen Denkern spricht.

Wenn wir also ein denkendes Gespräch mit Hegel versuchen, dann müssen wir mit ihm nicht nur von derselben Sache, sondern von derselben Sache in derselben Weise sprechen. Allein das Selbe ist nicht das Gleiche. Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint die Verschiedenheit. Sie erscheint um so bedrängender, je entschiedener ein Denken von derselben Sache auf dieselbe Weise angegangen wird. Hegel denkt das Sein des Seienden spekulativ-geschichtlich. Insofern nun aber Hegels Denken in eine Epoche der Geschichte gehört (dies meint beileibe nicht zum Vergangenen), versuchen wir, das von Hegel gedachte Sein auf dieselbe Weise, d. h. geschichtlich zu denken.

Bei seiner Sache kann das Denken nur dadurch bleiben, daß es im Dabei-bleiben jeweils sachlicher, daß ihm dieselbe Sache strittiger wird. Auf diese Weise verlangt die Sache vom Denken, daß es die Sache in ihrem Sachverhalt aushalte, ihm durch eine Entsprechung standhalte, indem es die Sache zu

nado por la dialéctica del ser. Para Hegel, el asunto del pensar es el ser en cuanto pensar que se piensa a sí mismo, que sólo llega a sí mismo por medio del proceso de su desarrollo especulativo, y que, por lo tanto, va recorriendo distintos grados de formas desigualmente desarrolladas desde siempre, y en consecuencia, necesariamente no desarrolladas con anterioridad.

Sólo a partir de esta comprensión del asunto del pensar, surge para Hegel una máxima genuina que le servirá de medida para el modo y la manera en que dialoga con los pensadores que le precedieron.

Por lo tanto, si pretendemos mantener un diálogo de pensamiento con Hegel, tendremos que hablar con él, ya no sólo del mismo asunto, sino del mismo asunto y de la misma manera. Sólo que lo mismo no es lo igual. En lo igual desaparece la disparidad. En lo mismo aparece la disparidad. Aparece con tanto más empuje, cuanto con mayor decisión sea reclamado el pensar de la misma manera por el mismo asunto. Hegel piensa el ser de lo ente de modo especulativo-histórico. Pero desde el momento en que el pensar de Hegel tiene su lugar dentro de una época de la historia (lo cual no quiere decir en absoluto que pertenezca al pasado), intentaremos pensar de la misma manera, esto es, de modo histórico, el ser pensado por Hegel.

El pensar sólo puede permanecer dedicado a su asunto, si con esa permanencia se conforma cada vez más a él, si éste le resulta cada vez más litigioso. De esta manera, el asunto le exige al pensar que mantenga al asunto en el estado que le corresponde, que lo afirme frente al pensar por medio de una correspondencia, llevando el asunto a su reso-

ihrem Austrag bringt. Das bei seiner Sache bleibende Denken muß, wenn diese Sache das Sein ist, sich auf den Austrag des Seins einlassen. Demgemäß sind wir daran gehalten, im Gespräch mit Hegel und für dieses zum voraus die Selbigkeit derselben Sache deutlicher zu machen. Dies verlangt nach dem Gesagten, mit der Verschiedenheit der Sache des Denkens zugleich die Verschiedenheit des Geschichtlichen im Gespräch mit der Geschichte der Philosophie ans Licht zu heben. Eine solche Verdeutlichung muß hier notgedrungen kurz und umrißweise ausfallen.

Wir beachten zum Zwecke einer Verdeutlichung der Verschiedenheit, die zwischen dem Denken Hegels und dem von uns versuchten Denken obwaltet, dreierlei.

Wir fragen:

1. Welches ist dort und hier die Sache des Denkens?
2. Welches ist dort und hier die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte des Denkens?
3. Welches ist dort und hier der Charakter dieses Gespräches?

Zur ersten Frage:

Für Hegel ist die Sache des Denkens das Sein hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses.

lución.¹¹ Este pensar que permanece dedicado a su asunto, tiene que aceptar la resolución del ser, si es que este asunto es el ser. Y esto nos obliga en el diálogo con Hegel y como preliminar a él, a aclarar mejor la mismidad de este mismo asunto, lo cual exige a su vez, según lo ya dicho, sacar a la luz a un tiempo a la disparidad del asunto del pensar y a la disparidad de lo histórico dentro de un diálogo con la historia de la filosofía. Pero tal aclaración habrá de hacerse aquí necesariamente de modo breve y somero.

Tendremos en cuenta tres cosas a fin de explicar la disparidad que reina entre el pensar de Hegel y el intentado por nosotros.

Preguntamos:

1. ¿Cuál es aquí y allá el asunto del pensar?
2. ¿Cuál es aquí y allá la medida para el diálogo con la historia del pensar?
3. ¿Cuál es aquí y allá el carácter de este diálogo?

Respecto a la primera pregunta:

Para Hegel, el asunto del pensar es el ser en relación con lo que fue pensado sobre lo ente en el pensar absoluto y en cuanto tal.

11. Se trata tal vez en esta obra del término de más difícil traducción. En la lengua normal, «Zum Austrag bringen» tiene el sentido de llevar a término cualquier tipo de proceso, siendo los ejemplos más significativos los de llevar a buen término la gestación de un embarazo, dar solución a un asunto, o resolver y decidir un caso judicial (procesos en los que queda sobreentendida una oposición, una lucha de partes diferentes). Con nuestra traducción «resolución», hemos querido recoger tanto el sentido del final de un proceso que da lugar a algo nuevo, como el de una decisión adoptada. En *Identidad y diferencia*, el término «Austrag» está estrechamente ligado a los sentidos de «Lichtung» y «Differenz»; «Austrag» sería algo así como el ámbito, el claro («Lichtung»), en que algo se hace evidente, aparece, se resuelve: la diferencia. Este sentido se hará más evidente en páginas posteriores.

Für uns ist die Sache des Denkens das Selbe, somit das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfer gefaßt: Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz *als* Differenz.

Zur zweiten Frage:

Für Hegel lautet die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte der Philosophie: Eingehen in die Kraft und den Umkreis des von den früheren Denken Gedachten. Nicht zufällig stellt Hegel seine *Maxime* im Zuge eines Gespräches mit Spinoza und vor einem Gespräch mit Kant heraus (Wissenschaft der Logik, III. Buch, Lasson Bd. II, S. 216 ff). Bei Spinoza findet Hegel den vollendeten «Standpunkt der Substanz», der jedoch nicht der höchste sein kann, weil das Sein noch nicht ebenso sehr und entschieden von Grund aus als sich denkendes Denken gedacht ist. Das Sein hat sich als Substanz und Substantialität noch nicht zum Subjekt in seiner absoluten Subjektivität entfaltet. Gleichwohl spricht Spinoza das gesamte Denken des deutschen Idealismus immer neu an und versetzt es zugleich in den Widerspruch, weil er das Denken mit dem Absoluten anfangen läßt. Dagegen ist der Weg Kants ein anderer und für das Denken des absoluten Idealismus und für die Philosophie überhaupt noch weit entscheidender als das System Spinozas. Hegel sieht in Kants Gedanken der ursprünglichen Synthesis der Apperception «eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung» (a. a. O. S. 227). Die jeweilige Kraft der Denker findet Hegel in dem von ihnen Gedachten, insofern es als jeweilige

Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. Digámoslo con más precisión todavía: para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar —usando un nombre provisional—, es la diferencia *en cuanto* diferencia.

Respecto a la segunda pregunta:

Para Hegel, la norma que hay que adoptar para el diálogo con la historia de la filosofía, reza así: introducirse en la fuerza y el horizonte de lo pensado por los pensadores anteriores. No fue casual que Hegel presentase su máxima en el transcurso de un diálogo con Spinoza y antes de un diálogo con Kant (*Ciencia de la lógica*, III, Lasson, tomo II, pp. 216 ss.). Hegel encuentra consumado en Spinoza «el punto de vista de la substancia», que sin embargo, no puede ser el más elevado, porque el ser aún no ha sido pensado desde el fundamento en cuanto pensar que se piensa a sí mismo en la misma medida y de modo tan decidido. El ser, en tanto que substancia y substancialidad, aún no se ha desarrollado como sujeto en su absoluta subjetividad. Con todo, Spinoza vuelve a expresar siempre de nuevo el pensamiento completo del Idealismo alemán, y al mismo tiempo lo contradice, porque hace comenzar el pensar con lo absoluto. Por el contrario, el camino de Kant es otro, y desde el punto de vista del pensar del Idealismo absoluto y de la filosofía en general, mucho más decisivo que el sistema de Spinoza. Hegel ve en el pensamiento kantiano de la síntesis originaria de la apercepción «uno de los principios más profundos para el desarrollo especulativo» (*op. cit.*, p. 227). Hegel encuentra la fuerza de los pensadores en lo que pensó cada uno, en la medida en que esto puede ser asumido como un

Stufe in das absolute Denken aufgehoben werden kann. Dieses ist nur dadurch absolut, daß es sich in seinem dialektisch-spekulativen Prozeß bewegt und dafür die Stufung verlangt.

Für uns ist die Maßgabe für das Gespräch mit der geschichtlichen Überlieferung dieselbe, insofern es gilt, in die Kraft des früheren Denkens einzugehen. Allein wir suchen die Kraft nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt. Aber das schon Gedachte erst bereitet das noch Ungedachte, das immer neu in seinen Überfluß einkehrt. Die Maßgabe des Ungedachten führt nicht zum Einbezug des vormals Gedachten in eine immer noch höhere und es überholende Entwicklung und Systematik, sondern sie verlangt die Freilassung des überlieferten Denkens in sein noch aufgespartes Gewesenes. Dies durchwaltet anfänglich die Überlieferung, west ihr stets voraus, ohne doch eigens und als das Anfangende gedacht zu sein.

Zur dritten Frage:

Für Hegel hat das Gespräch mit der vorausgegangenen Geschichte der Philosophie den Charakter der Aufhebung, d. h. des vermittelnden Begreifens im Sinne der absoluten Begründung.

Für uns ist der Charakter des Gespräches mit der Geschichte des Denkens nicht mehr die Aufhebung sondern der Schritt zurück.

grado correspondiente del pensar absoluto. Y éste sólo es absoluto porque se mueve dentro de su proceso dialéctico-especulativo, para el que requiere la gradación.

Para nosotros, la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma, en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo. La medida de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización todavía más altos y que lo superan, sino que exige la puesta en libertad del pensar transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado. Esto es lo que rige en la tradición desde el principio, lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente como lo que inicia.

Respecto a la tercera pregunta:

Para Hegel, el diálogo con la historia de la filosofía anterior a él, tiene un carácter de superación,¹² esto es, de comprensión mediadora en el sentido de la absoluta fundamentación.

Para nosotros, el diálogo con la historia del pensar ya no tiene carácter de superación, sino de paso atrás.

12. Traducimos aquí «Aufhebung». Como se sabe, el verbo alemán «aufheben» tiene los tres significados de superar, suprimir y conservar. En el contexto de la filosofía hegeliana, el sustantivo «Aufhebung» reúne los tres sentidos pero vinculándolos esencialmente. En nuestro texto, el sentido más apropiado es el de superación, siempre que se entienda que en esta superación no se elimina sino que se integra lo superado.

Die Aufhebung führt in den überhöhend-versammelnden Bezirk der absolut gesetzten Wahrheit im Sinne der vollständig entfalteten Gewißheit des sich wissenden Wissens.

Der Schritt zurück weist in den bisher übersprungenen Bereich, aus dem her das Wesen der Wahrheit allererst denkwürdig wird.

Nach dieser knappen Kennzeichnung der Verschiedenheit des Hegelschen Denkens und des unsrigen hinsichtlich der Sache, hinsichtlich der Maßgabe und des Charakters eines Gespräches mit der Geschichte des Denkens versuchen wir, das begonnene Gespräch mit Hegel um ein Geringes deutlicher in Gang zu bringen. Dies besagt: Wir wagen einen Versuch mit dem Schritt zurück. Der Titel «Schritt zurück» legt mehrfache Mißdeutungen nahe. «Schritt zurück» meint nicht einen vereinzelt Denkschritt, sondern die Art der Bewegung des Denkens und einen langen Weg. Insofern der Schritt zurück den Charakter unseres Gespräches mit der Geschichte des abendländischen Denkens bestimmt, führt das Denken aus dem in der Philosophie bisher Gedachten in gewisser Weise heraus. Das Denken tritt vor seiner Sache, dem Sein, zurück und bringt so das Gedachte in ein Gegenüber, darin wir das Ganze dieser Geschichte erblicken und zwar hinsichtlich dessen, was die Quelle dieses ganzen Denkens ausmacht, indem sie ihm überhaupt den Bezirk seines Aufenthaltes bereitstellt. Dies ist im Unterschied zu Hegel nicht ein überkommenes, schon gestelltes Problem, sondern das durch diese Geschichte des Denkens hindurch überall Ungefragte. Wir benennen es vorläufig und unvermeidlich in der Sprache der Überlieferung. Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seienden. Der Schritt zurück geht vom Unge-

La superación conduce a ese dominio, que eleva y reúne, de la verdad puesta de modo absoluto en el sentido de la certeza completamente desplegada del saber que se sabe a sí mismo.

El paso atrás dirige hacia ese ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad.

Tras esta breve caracterización de la disparidad existente entre el pensar de Hegel y el nuestro respecto al asunto, la norma, y el carácter de un diálogo con la historia del pensar, intentaremos emprender de forma un poco más clara el diálogo ya comenzado con Hegel. Esto significa que vamos a intentar dar el paso atrás. La denominación «paso atrás» da lugar a múltiples malentendidos. «Paso atrás» no significa un paso aislado del pensar, sino el modo de movimiento del pensar y un largo camino. En la medida en que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensar occidental, conduce en cierto modo al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía. El pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello, lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de esta historia, al prepararle el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar. A diferencia de lo que ocurre en Hegel, éste no es un problema heredado y ya formulado, sino precisamente lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar. Lo llamaremos, provisional e inevitablemente, con palabras del lenguaje de la tradición. Hablamos de la *diferencia* entre el ser y lo ente. El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferen-

dachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die *Vergessenheit* der Differenz. Die hier zu denkende Vergessenheit ist die von der Ἀήθη (Verbergung) her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits sich anfänglich entzogen hat. Die Vergessenheit gehört zur Differenz, weil diese jener zugehört. Die Vergessenheit befällt nicht erst die Differenz nachträglich zufolge einer Vergeßlichkeit des menschlichen Denkens.

Die Differenz von Seiendem und Sein ist der Bezirk, innerhalb dessen die Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens das sein kann, was sie ist. Der Schritt zurück bewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik. Die Bemerkung über Hegels Gebrauch des mehrdeutigen Leitwortes «Sein» läßt erkennen, daß die Rede von Sein und Seiendem sich niemals auf *eine* Epoche der Lichtungsgeschichte von «Sein» festlegen läßt. Die Rede vom «Sein» versteht diesen Namen auch nie im Sinne einer Gattung, unter deren leere Allgemeinheit die historisch vorgestellten Lehren vom Seienden als einzelne Fälle gehören. «Sein» spricht je und je geschicklich und deshalb durchwaltet von Überlieferung.

Der Schritt zurück aus der Metaphysik in ihr Wesen verlangt nun aber eine Dauer und Ausdauer, deren Maße wir nicht kennen. Nur das eine ist deutlich: Der Schritt bedarf einer Vorbereitung, die jetzt und hier gewagt werden muß; dies jedoch angesichts des Seienden als solchen im Ganzen, wie es jetzt *ist* und sich zusehends eindeutiger zu zeigen beginnt. Was jetzt *ist*, wird durch die Herrschaft des Wesens der modernen Technik geprägt, welche Herrschaft sich bereits auf allen Gebieten des Lebens durch vielfältig benennbare Züge wie Funktio-

cia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia. El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir de la *Λήθη* (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio. El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le pertenece a aquél. No es que el olvido sólo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano.

La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica. La observación sobre el uso que hace Hegel de la palabra conductora de múltiples sentidos «ser», nos permite ver que el discurso sobre el ser y lo ente nunca se puede restringir a *una* época determinada de la historia de la manifestación del ser. El discurso sobre el ser tampoco entiende nunca este nombre en el sentido de un género dentro de cuya generalidad vacía tuvieran su lugar como casos singulares las doctrinas de lo ente concebidas históricamente. El «ser» habla en todo tiempo de modo destinado, de un modo, por lo tanto, penetrado por la tradición. Pero el paso atrás desde la metafísica hasta su esencia, recaba una duración y una capacidad de resistencia cuya medida desconocemos. Sólo está clara una cosa: el paso precisa de una preparación que debe ser intentada aquí y ahora, pero teniendo presente a lo ente en cuanto tal en su conjunto tal y como *es* ahora y como empieza a mostrarse cada vez de modo más claro. Lo que *es* ahora, se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna, dominio que se manifiesta ya en todos los campos de la vida por medio de características que pueden recibir distintos nombres tales como funcionalización,

nalisation, Perfektion, Automatisierung, Bürokratisierung, Information darstellt. So wie wir die Vorstellung vom Lebendigen Biologie nennen, kann die Darstellung und Ausformung des vom Wesen der Technik durchherrschten Seienden Technologie heißen. Der Ausdruck darf als Bezeichnung für die Metaphysik des Atomzeitalters dienen. Der Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, von der Gegenwart her gesehen und aus dem Einblick in sie übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende *Wesen* der modernen Technik.

Mit diesem Hinweis sei die andere naheliegende Mißdeutung des Titels «Schritt zurück» ferngehalten, die Meinung nämlich, der Schritt zurück bestehe in einem historischen Rückgang zu den frühesten Denkern der abendländischen Philosophie. Das Wohin freilich, dahin der Schritt zurück uns lenkt, entfaltet und zeigt sich erst durch den Vollzug des Schrittes.

Wir wählten, um durch das Seminar einen Blick in das Ganze der Hegelschen Metaphysik zu gewinnen, als Notbehelf eine Erörterung des Stückes, mit dem das I. Buch der «Wissenschaft der Logik», «Die Lehre vom Sein», beginnt. Schon der Titel des Stückes gibt in jedem Wort genug zu denken. Er lautet: «*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*» Hegels Beantwortung der Frage besteht in dem Nachweis, daß der Anfang «spekulativer Natur» ist. Dies sagt: Der Anfang ist weder etwas Unmittelbares noch etwas Vermitteltes. Diese Natur des Anfanges versuchten wir in einem spekulativen Satz zu sagen: «Der Anfang ist das Resultat.» Dies besagt nach der dialektischen Mehrdeutigkeit des «ist» mehrfaches. Einmal dies: Der An-

perfección, automatización, burocratización e información. De la misma manera que llamamos biología a la representación de lo vivo, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica puede ser llamada tecnología. La expresión también puede servir para designar a la metafísica de la era atómica. El paso atrás desde la metafísica a la esencia de la metafísica es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar.

Con esta indicación, queda excluida la otra posible malinterpretación del término «paso atrás», a saber, la opinión de que el paso atrás consiste en una vuelta histórica a los pensadores más tempranos de la filosofía occidental. Naturalmente, el lugar al que nos conduce el paso atrás, sólo se descubre y se hace visible cuando se consuma tal paso.

A fin de ganar por medio de este seminario una visión del conjunto de la metafísica de Hegel, recurrimos a la explicación del fragmento con el que comienza el primer libro de la *Ciencia de la lógica*: «La doctrina del ser». Cada palabra del propio título del fragmento, da ya bastante que pensar. Éste reza así: *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?* La respuesta de Hegel a la pregunta, consiste en probar que el comienzo es de «naturaleza especulativa». Esto quiere decir que el comienzo no es ni algo inmediato ni algo mediado. Ya intentamos enunciar esta naturaleza del comienzo por medio de una frase especulativa: «el comienzo es el resultado». Según la ambigüedad dialéctica del «es», esto quiere decir varias cosas. En primer lugar, que el comienzo —tomando a la letra el «resultare»— es el resalto

fang ist — das resultare beim Wort genommen — der Rückprall aus der Vollendung der dialektischen Bewegung des sich denkenden Denkens. Die Vollendung dieser Bewegung, die absolute Idee, ist das geschlossen entfaltete Ganze, die Fülle des Seins. Der Rückprall aus dieser Fülle ergibt die Leere des Seins. Mit ihr muß in der Wissenschaft (dem absoluten, sich wissenden Wissen) der Anfang gemacht werden. Anfang und Ende der Bewegung, dem zuvor diese selber, bleibt überall das Sein. Es west als die in sich kreisende Bewegung von der Fülle in die äußerste Entäußerung und von dieser in die sich vollendende Fülle. Die Sache des Denkens ist somit für Hegel das sich denkende Denken als das in sich kreisende Sein. In der nicht nur berechtigten, sondern notwendigen Umkehrung lautet der spekulative Satz über den Anfang: «Das Resultat ist der Anfang.» Mit dem Resultat muß, insofern aus ihm der Anfang resultiert, eigentlich angefangen werden.

Dies sagt das Selbe wie die Bemerkung, die Hegel im Stück über den Anfang gegen Schluß beiläufig und in Klammern einfügt (Lass. I, 63): «(und das unbestrittenste Recht hätte *Gott*, daß mit ihm der Anfang gemacht werde)». Gemäß der Titelfrage des Stückes handelt es sich um den «Anfang der Wissenschaft». Wenn sie mit Gott den Anfang machen muß, ist sie die Wissenschaft von Gott: Theologie. Dieser Name spricht hier in seiner späteren Bedeutung. Darnach ist die Theologie die Aussage des vorstellenden Denkens über Gott. Zunächst meint θεόλογος, θεολογία das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin.

Weshalb ist «die Wissenschaft», so lautet seit

hacia fuera de la consumación del movimiento dialéctico del pensar que se piensa a sí mismo. La consumación de este movimiento, la idea absoluta, es el todo completamente desplegado, la plenitud del ser. El resalto hacia fuera de esta plenitud da lugar al vacío del ser. Con él es con quien tiene que comenzar la ciencia (el saber absoluto que se sabe a sí mismo). El ser es en todas partes comienzo y final del movimiento, y antes que esto, movimiento mismo. El ser se manifiesta como movimiento que da vueltas en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma. De este modo, el asunto del pensar es, para Hegel, el pensar que se piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí. Dándole una vuelta, no sólo justificada, sino necesaria, la frase especulativa dice así acerca del comienzo: «El resultado es el comienzo». En realidad, hay que comenzar con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él.

Esto expresa lo mismo que la observación introducida por Hegel (de modo pasajero, hacia el final, y entre paréntesis), en el fragmento sobre el comienzo (Lass., I, 63): «(y sería *Dios* el que tendría el más indiscutible derecho a que se comenzase por él)». Según la pregunta que sirve de título al fragmento, se trata aquí del «comienzo de la ciencia». Si tiene que comenzar por Dios, será la ciencia de Dios: la teología. Este nombre se emplea aquí con su significado tardío, según el cual, la teología es la expresión del pensar representativo acerca de Dios. «Θεόλογος», «θεολογία» significa en primer lugar el decir mítico-poético sobre los dioses, fuera de cualquier relación con alguna doctrina de fe o de una iglesia.

¿Por qué la «ciencia» —así reza desde Fichte el

Fichte der Name für die Metaphysik, weshalb ist die Wissenschaft Theologie? Antwort: Weil die Wissenschaft die systematische Entwicklung des Wissens ist, als welches sich das Sein des Seienden selbst weiß und so wahrhaft ist. Der schulmäßige, im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit auftauchende Titel für die Wissenschaft vom Sein, d. h. vom Seienden als solchem im allgemeinen, lautet: Ontosophie oder Ontologie. Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen und noch ungebunden an diese Titel zumal Ontologie und Theologie. In der Antrittsvorlesung «Was ist Metaphysik?» (1929) wird daher die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchem *und* im Ganzen bestimmt. Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt. Für den, der lesen kann, heißt dies: Die Metaphysik ist Onto-Theologie. Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. Denn der onto-theologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden, nicht auf Grund irgendeines Atheismus, sondern aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theo-Logie die noch *ungedachte* Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat. Dieses Wesen der Metaphysik bleibt indes immer noch das Denkwürdigste für das Denken, solange es das Gespräch mit seiner geschickhaften Überlieferung nicht willkürlich und darum unschicklich abbricht.

In der 5. Auflage von «Was ist Metaphysik?» (1949) gibt die zugefügte Einleitung den ausdrücklichen Hinweis auf das onto-theologische Wesen der Metaphysik (S. 17 f., 7. Aufl. S. 18 f.). Indessen wäre

nombre para la metafísica— es una teología? Respuesta: porque la ciencia es el desarrollo sistemático del saber y el ser de lo ente sólo es verdadero cuando se sabe a sí mismo como tal saber. El título escolar que surge en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna para la ciencia del ser, esto es, de lo ente en cuanto tal en general, es ontosofía u ontología. Ahora bien, la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología. Este es el motivo por el que en la lección inaugural «¿Qué es metafísica?» (1929), determinamos la metafísica como la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su conjunto. La totalidad del conjunto es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo. Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía. Hoy en día, el que por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica. Con todo, esta esencia de la metafísica continúa siendo para el pensar lo más digno de ser pensado, siempre que el diálogo con la tradición que le ha sido destinada no se interrumpa arbitraria y con ello inoportunamente.

La introducción añadida a la quinta edición de *¿Qué es metafísica?* (1949), se refiere expresamente a la esencia onto-teológica de la metafísica (pp. 17 ss.; 7.^a ed., pp. 18 y ss.). Sin embargo, sería apresu-

es voreilig zu behaupten, die Metaphysik sei Theologie, weil sie Ontologie sei. Zuvor wird man sagen: Die Metaphysik ist deshalb Theologie, ein Aussagen über Gott, weil der Gott in die Philosophie kommt. So verschärft sich die Frage nach dem onto-theologischen Charakter der Metaphysik zur Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche? Die Frage läßt sich nur beantworten, wenn sie zuvor als Frage hinreichend entfaltet ist.

Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? können wir nur dann sachgerecht durchdenken, wenn sich dabei dasjenige genügend aufgehell hat, *wohin* denn der Gott kommen soll — die Philosophie selbst. Solange wir die Geschichte der Philosophie nur historisch absuchen, werden wir überall finden, daß der Gott in sie gekommen ist. Gesetzt aber, daß die Philosophie als Denken das freie, von sich aus vollzogene Sicheinlassen auf das Seiende als solches ist, dann kann der Gott nur insofern in die Philosophie gelangen, als diese von sich aus, ihrem Wesen nach, verlangt und bestimmt, daß und wie der Gott in sie komme. Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? fällt darum auf die Frage zurück: Woher stammt die onto-theologische Wesensverfassung der Metaphysik? Die so gestellte Frage übernehmen, heißt jedoch, den Schritt zurück vollziehen.

In diesem Schritt bedenken wir jetzt die Wesensherkunft der onto-theologischen Struktur aller Metaphysik. Wir fragen: Wie kommt der Gott und ihm entsprechend die Theologie und mit ihr der onto-theologische Grundzug in die Metaphysik? Wir stellen diese Frage in einem Gespräch mit dem

rado afirmar que la metafísica sea teología sólo porque es ontología. Antes habrá que decir que la metafísica es teología, esto es, un discurso sobre Dios, porque el Dios entra en la filosofía. De este modo, la pregunta acerca del carácter onto-teológico de la metafísica, se precisa en esta nueva pregunta: ¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal? Esta pregunta sólo se podrá contestar después de haberla desarrollado suficientemente como tal pregunta.

Sólo podremos pensar a fondo y conforme a ella la pregunta ¿cómo entra el Dios en la filosofía?, cuando al plantearla, hayamos iluminado suficientemente el *lugar* en el que el Dios tiene que entrar: la propia filosofía. Mientras recorramos la historia de la filosofía únicamente de modo histórico, siempre nos encontraremos con que el Dios ha entrado en ella. Pero suponiendo que la filosofía, entendida como pensar, sea la entrada libre y emprendida espontáneamente dentro del terreno de lo ente en cuanto tal, entonces el Dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe de hacerlo. Por ello, la pregunta ¿cómo entra el Dios en la filosofía?, nos hace retroceder a la pregunta ¿de dónde procede la constitución de la esencia onto-teológica de la metafísica? Pero aceptar la pregunta, planteada en estos términos, significa consumir el paso atrás.

Pasemos a considerar ahora la procedencia de la esencia de la estructura onto-teológica de toda metafísica, dando ese paso. Nos preguntamos: ¿cómo entra el Dios, y de acuerdo con él, la teología, y junto con ella, la característica fundamental onto-teológica, dentro de la metafísica? Planteamos esta pregunta en el marco de un diálogo con toda la his-

Ganzen der Geschichte der Philosophie. Wir fragen aber zugleich aus dem besonderen Blick auf Hegel. Dies veranlaßt uns, zuvor etwas Seltsames zu bedenken.

Hegel denkt das Sein in seiner leersten Leere, also im Allgemeinsten. Er denkt das Sein zugleich in seiner vollendet vollkommenen Fülle. Gleichwohl nennt er die spekulative Philosophie, d. h. die eigentliche Philosophie, nicht Onto-Theo-logie sondern «Wissenschaft der Logik». Mit dieser Namensgebung bringt Hegel etwas Entscheidendes zum Vorschein. Man könnte freilich die Benennung der Metaphysik als «Logik» im Handumdrehen durch den Hinweis darauf erklären, daß doch für Hegel die Sache des Denkens «der Gedanke» sei, das Wort als Singulare tantum verstanden. Der Gedanke, das Denken ist offenkundig und nach altem Brauch das Thema der Logik. Gewiß. Aber ebenso unbestreitbar liegt fest, daß Hegel getreu der Überlieferung die Sache des Denkens im Seienden als solchem und im Ganzen, in der Bewegung des Seins von seiner Leere zu seiner entwickelten Fülle findet.

Wie kann jedoch «das Sein» überhaupt darauf verfallen, sich als «der Gedanke» darzustellen? Wie anders denn dadurch, daß das Sein als Grund vor geprägt ist, das Denken jedoch — dieweilen es mit dem Sein zusammengehört — auf das Sein als Grund sich versammelt in der Weise des Ergründens und Begründens? Das Sein manifestiert sich als der Gedanke. Dies sagt: Das Sein des Seienden entbirgt sich als der sich selbst ergründende und begründende Grund. Der Grund, die Ratio sind nach ihrer Wesensherkunft: der Λόγος im Sinne des versammelnden Vorliegenlassens: das Ἐν Πάντα.

toria de la filosofía. Pero al mismo tiempo, preguntamos con la mirada puesta particularmente en Hegel. Y esto nos conduce a contemplar en primer lugar un asunto singular.

Hegel piensa el ser en su más vacía vacuidad, es decir, en lo más general. Al mismo tiempo, piensa el ser en su plenitud totalmente consumada. Y asimismo, llama a la filosofía especulativa, esto es, a la auténtica filosofía, «Ciencia de la lógica» en lugar de onto-teo-logía. Al llamarla así, Hegel trae a la luz algo decisivo. Desde luego, resultaría muy fácil explicar en dos palabras el nombre «lógica» dado a la metafísica, indicando simplemente que para Hegel el asunto del pensar es «el pensamiento», entendiendo esta palabra como *singulare tantum*. El pensamiento, el pensar, es evidentemente, y según una antigua tradición, el tema de la lógica. No cabe la menor duda. Pero también es indiscutible que Hegel, fiel a la tradición, encuentra el asunto del pensar en lo ente en cuanto tal y en su conjunto, en el movimiento del ser desde su vacuidad hacia su plenitud desarrollada.

Pero ¿cómo se le puede ocurrir al «ser» presentarse en tanto que «pensamiento»? ¿Y, cómo, sino debido a que el ser está marcado de antemano como fundamento y el pensar, empero, al formar parte integrante del ser, se reúne en el ser en tanto que fundamento a la manera de una profundización y fundamentación? El ser se manifiesta en tanto que pensamiento, lo que quiere decir que el ser de lo ente se descubre como ese fundamento que yendo hasta el fondo de sí, se fundamenta a sí mismo. El fundamento, la ratio, son según su procedencia esencial, el «λόγος», en el sentido del dejar

So ist denn für Hegel in Wahrheit «die Wissenschaft», d. h. die Metaphysik, nicht deshalb «Logik», weil die Wissenschaft das Denken zum Thema hat, sondern weil die Sache des Denkens das *Sein* bleibt, dieses jedoch seit der Frühe seiner Entbergung im Gepräge des Λόγος, des gründenden Grundes das Denken als Begründen in seinen Anspruch nimmt.

Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d. h. im Allgemeinen. Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d. h. im Ganzen. Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem. So wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht. Daher ist alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus das Gründen, das vom Grund die Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schließlich zur Rede stellt.

Wozu erwähnen wir dies? Damit wir die abgegriffenen Titel Ontologie, Theologie, Onto-Theologie

(sub)-yacer¹³ unificador: el 'Εν Πάντα. En verdad, según esto, para Hegel la «ciencia», o lo que es lo mismo, la metafísica, no es precisamente «lógica» porque la ciencia tenga como tema el pensar, sino porque el asunto del pensar sigue siendo el *ser*, pero éste, desde el principio de su desencubrimiento en tanto que λόγος, en tanto que fundamento que funda, reclama al pensar en su calidad de fundamentador.

La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general. La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones.

¿Con qué fin mencionamos esto? Con el fin de conocer el auténtico peso de las denominaciones

13. Con «Vorliegenlassen», Heidegger quiere traducir el sustantivo griego λόγος y el verbo λέγειν, cuyos sentidos originarios son los de reunir, recoger con cierto criterio, seleccionar... Este significado se opone al usual, que entiende λόγος como cierta actividad propia del hombre, concretamente la de decir y pensar (no es casualidad que esta palabra diera más tarde, en uno de sus significados, «ratio»), mientras que para los griegos se trata efectivamente de un decir, pero en el que precisamente tienen lugar las cosas, el mundo. Este decir es entendido como un «dejar» que las cosas mismas tengan lugar.

Para el sentido completo de λόγος y λέγειν, ver F. Martínez Marzoa, *El sentido y lo no pensado*, Murcia, 1985 e *Historia de la filosofía*, tomo I, Madrid, 1973, pp. 19-23.

in ihrem eigentlichen Schwergewicht erfahren. Zunächst allerdings und gewöhnlich nehmen sich die Titel Ontologie und Theologie aus wie andere bekannte auch: Psychologie, Biologie, Kosmologie, Archäologie. Die Endsilbe -logie meint ganz im Ungefähren und im Geläufigen, es handle sich um die Wissenschaft von der Seele, vom Lebendigen, vom Kosmos, von den Altertümern.

Aber in der -logie verbirgt sich nicht nur das Logische im Sinne des Folgerichtigen und überhaupt des Aussagemäßigen, das alles Wissen der Wissenschaften gliedert und bewegt, in Sicherheit bringt und mitteilt. Die -Logia ist jeweils das Ganze eines Begründungszusammenhanges, worin die Gegenstände der Wissenschaften im Hinblick auf ihren Grund vorgestellt, d. h. begriffen werden. Die Ontologie aber und die Theologie sind «Logien», insofern sie das Seiende als solches ergründen und im Ganzen begründen. Sie geben vom Sein als dem Grund des Seienden Rechenschaft. Sie stehen dem Λόγος Rede und sind in einem wesenhaften Sinne Λόγος-gemäß, d. h. die Logik des Λόγος. Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik. Die Metaphysik ist sachgemäßer und deutlicher gedacht: Onto-Theo-Logik.

Wir verstehen jetzt den Namen «Logik» in dem wesentlichen Sinne, der auch den von Hegel gebrauchten Titel einschließt und ihn so erst erläutert, nämlich als den Namen für dasjenige Denken, das überall das Seiende als solches im Ganzen vom Sein als dem Grund (Λόγος) her ergründet und begründet. Der Grundzug der Metaphysik heißt Onto-Theo-Logik. Somit wären wir in den Stand gesetzt zu erklären, wie der Gott in die Philosophie kommt.

usadas: ontología, teología y onto-teología. A decir verdad, las denominaciones ontología y teología suelen tomarse normalmente a primera vista exactamente igual que otras conocidas, tales como psicología, biología, cosmología, arqueología. El sufijo -logía, significa, de modo sólo aproximativo pero usual, que se trata de una ciencia del alma, de lo vivo, del cosmos, y de lo antiguo. Pero en el sufijo «logía» no se esconde sólo lo lógico en el sentido de lo consecuente y de la enunciación en general, es decir, de lo que articula, mueve, asegura y comunica todo el saber de las ciencias. El sufijo «logía», es, en cada caso, un conjunto de relaciones de fundamentación en las que los objetos de las ciencias se representan, o lo que es lo mismo, se comprenden desde la perspectiva de su fundamento. Pero la ontología y la teología sólo son «logías» en la medida en que profundizan en lo ente como tal y lo fundamentan en el todo. Dan cuenta del ser en tanto que fundamento de lo ente, le dan razones al λόγος, y son, en un sentido esencial, conformes al λόγος, esto es, son la lógica del λόγος. En consecuencia, habrá que llamarlas más exactamente, onto-lógica y teo-lógica. Pensada de modo más conforme a su asunto y de manera clara, la metafísica es onto-teo-lógica.

Estamos entendiendo la palabra «lógica» en el sentido esencial que también se encierra en la denominación empleada por Hegel, que es el único que la aclara al entenderla como el nombre para ese pensar que profundiza siempre en lo ente como tal y lo fundamenta dentro del todo a partir del ser en cuanto fundamento (λόγος). La característica fundamental de la metafísica se llama onto-teo-lógica. Con esto estaríamos capacitados para explicar cómo entra el Dios en la filosofía.

Inwieweit gelingt eine Erklärung? Insoweit wir beachten: Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h. das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesensart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, *πρώτη ἀρχή*, vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die *causa prima*, die dem begründenden Rückgang auf die *ultima ratio*, die letzte Rechen-schaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als *causa sui* vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund: als *Λόγος*, als *ὑποκείμενον*, als Substanz, als Subjekt west.

Diese Erklärung streift vermutlich etwas Richti-ges, aber sie bleibt für die Erörterung des Wesens der Metaphysik durchaus unzureichend. Denn diese ist nicht nur Theo-Logik sondern auch Onto-Logik. Die Metaphysik ist vordem nicht nur das eine oder das andere *auch*. Vielmehr ist die Metaphysik Theo-Logik, weil sie Onto-Logik ist. Sie ist dieses, weil sie jenes ist. Die onto-theologische Wesensverfassung der Metaphysik kann weder von der Theologie noch von der Ontologie her erklärt werden, falls hier je-

¿Hasta dónde puede tener éxito una explicación? Hasta donde consideremos que el asunto del pensar es lo ente en cuanto tal, es decir, el ser. Éste se manifiesta en el modo esencial del fundamento. Según esto, el asunto del pensar, el ser en cuanto fundamento, sólo es pensado a fondo cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, «πρώτη ἀρχή». El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria,¹⁴ como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la ultima ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. La metafísica debe pensar más allá hasta llegar a Dios, porque el asunto del pensar es el ser, pero éste se manifiesta de múltiples maneras en tanto que fundamento: como λόγος, como ὑποκείμενον, como substancia y como sujeto.

Esta explicación toca presumiblemente algo verdadero, pero sigue siendo absolutamente insuficiente para analizar la esencia de la metafísica, ya que ésta no es sólo teo-lógica, sino también onto-lógica. Y sobre todo, la metafísica no es sólo lo uno o lo otro *también* sino que, antes bien, la metafísica es teo-lógica porque es onto-lógica: es esto porque es aquello. La constitución onto-teológica de la esencia de la metafísica no se puede explicar ni desde la teología ni mediante la ontología, suponiendo

14. Traducimos aquí «Ur-sache»; en realidad, la palabra alemana es «Ursache», que significa causa y que el propio Heidegger traduce en páginas posteriores con la palabra latina «causa», pero en este y otros casos, Heidegger prefiere descomponer la palabra en sus dos miembros semánticos «Ur» (originario) y «Sache» (cosa), para hacer hincapié en su sentido más genuino, el de la «causa prima».

mals ein Erklären dem genügt, was zu bedenken bleibt.

Noch ist nämlich ungedacht, aus welcher Einheit die Ontologik und Theologik zusammengehören, ungedacht die Herkunft dieser Einheit, ungedacht der Unterschied des Unterschiedenen, das sie einigt. Denn offenkundig handelt es sich nicht erst um einen Zusammenschluß zweier für sich bestehender Disziplinen der Metaphysik, sondern um die Einheit dessen, *was* in der Ontologik und Theologik befragt und gedacht wird: Das Seiende als solches im Allgemeinen und Ersten *in Einem* mit dem Seienden als solchem im Höchsten und Letzten. Die Einheit dieses Einen ist von solcher Art, daß das Letzte auf seine Weise das Erste begründet und das Erste auf seine Weise das Letzte. Die Verschiedenheit der beiden Weisen des Begründens fällt selber in den genannten, noch ungedachten Unterschied.

In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik.

Es gilt hier, die Frage nach dem onto-theologischen Wesen der Metaphysik zunächst nur als Frage zu erörtern. In den Ort, den die Frage nach der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik erörtert, kann uns nur die Sache selbst weisen, dergestalt, daß wir die Sache des Denkens sachlicher zu denken versuchen. Die Sache des Denkens ist dem abendländischen Denken unter dem Namen «Sein» überliefert. Denken wir diese Sache um ein geringes sachlicher, achten wir sorgfältiger auf das Strittige in der Sache, dann zeigt sich: *Sein* heißt stets und überall: *Sein des Seienden*, bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus obiectivus zu denken ist.

que pudiera bastar alguna vez una explicación para el asunto que queda por pensar.

Todavía permanece impensada qué unidad es la que reúne en un mismo lugar la ontológica y la teológica, impensada la procedencia de esta unidad, impensada la diferencia de eso diferente que ella une. Pues evidentemente, no se trata de la reunión de dos disciplinas de la metafísica que existan por separado, sino de la unidad de *aquello* que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica, esto es, de lo ente como tal en lo general y lo primero, *a una con* lo ente como tal en lo supremo y lo último. La unidad de lo aunado es de tal carácter que lo último fundamenta a su manera a lo primero y lo primero fundamenta a la suya a lo último. La disparidad de ambos modos de fundamentación cae también dentro de la mencionada diferencia todavía impensada.

La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general y en lo supremo. De lo que aquí se trata es de explicar la pregunta por la esencia onto-teológica de la metafísica, pero en un primer momento sólo como pregunta. Sólo el propio asunto puede indicarnos el camino hacia el lugar mencionado por la pregunta acerca de la constitución onto-teológica de la metafísica, de tal manera que intentemos pensar el asunto del pensar de modo más conforme a él mismo. El asunto del pensar le ha sido transmitido al pensamiento occidental bajo el nombre «ser». Pensemos este asunto de un modo aunque sólo sea ligeramente más conforme a él, y atendamos con más cuidado al lado litigioso del asunto, y entonces se mostrará que *ser* significa siempre y en todas partes, el ser *de lo ente*, expresión en la que el genitivo debe de ser pensado como genitivus obiectivus.

Seiendes heißt stets und überall: Seiendes *des Seins*, bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus subiectivus zu denken ist. Wir sprechen allerdings mit Vorbehalten von einem Genitiv in der Richtung auf Objekt und Subjekt; denn diese Titel Subjekt und Objekt sind ihrerseits schon einer Prägung des Seins entsprungen. Klar ist nur, daß es sich beim Sein des Seienden und beim Seienden des Seins jedesmal um eine Differenz handelt.

Sein denken wir demnach nur dann sachlich, wenn wir es in der Differenz mit dem Seienden denken und dieses in der Differenz mit dem Sein. So kommt die Differenz eigens in den Blick. Versuchen wir sie vorzustellen, dann finden wir uns sogleich dazu verleitet, die Differenz als eine Relation aufzufassen, die unser Vorstellen zum Sein und zum Seienden hinzugetan hat. Dadurch wird die Differenz zu einer Distinktion, zu einem Gemächte unseres Verstandes herabgesetzt.

Doch nehmen wir einmal an, die Differenz sei eine Zutat unseres Vorstellens, dann erhebt sich die Frage: eine Zutat wohinzu? Man antwortet: zum Seienden. Gut. Aber was heißt dies: «das Seiende»? Was heißt es anderes als: solches, das *ist*? So bringen wir denn die vermeintliche Zutat, die Vorstellung von der Differenz, beim Sein unter. Aber «Sein» sagt selber: Sein, das *Seiendes* ist. Wir treffen dort, wohin wir die Differenz, als angebliche Zutat erst mitbringen sollen, immer schon Seiendes und Sein in ihrer Differenz an. Es ist hier wie im Grimmschen Märchen vom Hasen und Igel: «Ick bunn all hier». Nun könnte man mit diesem seltsa-

Lo ente significa siempre y en todas partes, lo ente *del ser*, expresión en la que el genitivo debe ser pensado como genitivus subiectivus. A decir verdad, hablamos con ciertas reservas de un genitivo dirigido hacia el objeto y el sujeto, pues la denominación sujeto-objeto ya nació por su parte a raíz de una calificación del ser. Lo único que está claro es que cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia.

Por lo tanto, sólo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a este último, en la diferencia con el ser. Así es como la diferencia se hace propiamente visible. Si intentamos representárnosla, nos encontramos inmediatamente inducidos a concebir la diferencia como una relación añadida por nuestra representación al ser y lo ente. Con ello, se rebaja la diferencia a simple distinción, a producto de nuestro entendimiento.

Pero supongamos por un momento que la diferencia sea algo añadido por nuestra capacidad representativa; en ese caso, surgirá la pregunta: ¿algo añadido a qué? La respuesta es: a lo ente. Bien, pero ¿qué significa «lo ente»? ¿Y qué puede significar, sino lo que *es*? De esta manera llevamos el supuesto añadido, la representación de la diferencia, al dominio del ser. Pero «ser» quiere decir, por su parte, ser que es *ente*. Vayamos a donde vayamos con la diferencia en su calidad de supuesto añadido, nos encontraremos ya con lo ente y el ser en su diferencia. Ocurre como en el cuento de Grimm de la liebre y el erizo: «Ya estoy aquí».¹⁵ Pues bien, este

15. El cuento trata de la astucia del erizo que para vencer a la liebre en una carrera, instala en secreto en la otra meta al erizo hembra, indistinguible de él (por lo menos para la liebre),

men Sachverhalt, daß Seiendes und Sein je schon aus der Differenz und in ihr vorgefunden werden, auf eine massive Weise verfahren und ihn so erklären: Unser vorstellendes Denken ist nun einmal so eingerichtet und beschaffen, daß es gleichsam über seinen Kopf hinweg und diesem Kopf entstammend überall zwischen dem Seienden und dem Sein die Differenz zum voraus anbringt. Zu dieser anscheinend einleuchtenden, aber auch schnell fertigen Erklärung wäre vieles zu sagen und noch mehr zu fragen, allem voran dieses: Woher kommt das «zwischen», in das die Differenz gleichsam eingeschoben werden soll?

Wir lassen Meinungen und Erklärungen fahren, beachten statt dessen folgendes: Überall und jederzeit finden wir das, was Differenz genannt wird, in der Sache des Denkens, im Seienden als solchem vor, so zweifelsfrei, daß wir diesen Befund gar nicht erst als solchen zur Kenntnis nehmen. Auch zwingt uns nichts, dies zu tun. Unserem Denken steht es frei, die Differenz unbedacht zu lassen oder sie eigens als solche zu bedenken. Aber diese Freiheit gilt nicht für alle Fälle. Unversehens kann der Fall eintreten, daß sich das Denken in die Frage gerufen findet: Was sagt denn dieses vielgenannte Sein? Zeigt sich hierbei das Sein sogleich als Sein des..., somit im Genitiv der Differenz, dann lautet die vorige Frage sachlicher: Was haltet ihr von der Differenz, wenn sowohl das Sein als auch das Seiende je

extraño estado de cosas —que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella— podría ser aclarado de forma algo tosca de la siguiente manera: nuestro pensar representativo está hecho y organizado de tal manera, que establece en todo lugar, y ya de entrada, la diferencia entre lo ente y el ser, por medio de un proceso que, por así decir, pasa por encima de su cabeza a la vez que nace en ella. Habría mucho que decir y mucho más que preguntar acerca de esta explicación aparentemente esclarecedora pero demasiado apresurada, y antes que nada, lo siguiente: ¿de dónde viene ese «entre» dentro del que debe insertarse la diferencia?

Pero dejemos de lado las opiniones y las explicaciones, y en su lugar, fijémonos en lo siguiente: encontramos siempre, en todo lugar y de forma tan indudable, lo que se denomina diferencia en el asunto del pensar, dentro de lo ente como tal, que en un primer momento no caemos en la cuenta de lo que encontramos. Tampoco hay nada que nos obligue a hacerlo. Nuestro pensar es libre de dejar la diferencia impensada o de pensarla propiamente como tal. Pero esta libertad no vale para todos los casos. Sin darnos cuenta, puede ocurrir que el pensar se vea llamado a preguntar: ¿qué es lo que quiere decir entonces este ser tan nombrado? Si el ser se muestra de inmediato como el ser de..., y con ello en el genitivo de la diferencia, entonces la pregunta anterior rezará, si la formulamos de modo más preciso: ¿cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando tanto el ser como lo ente aparecen cada uno

de modo que cuando la liebre llega a cualquier de los dos extremos del campo, siempre encuentra ya a un erizo que le grita «¡Ya estoy aquí!».

auf ihre Weise *aus der Differenz her* erscheinen? Um dieser Frage zu genügen, müssen wir uns erst zur Differenz in ein sachgemäßes Gegenüber bringen. Dieses Gegenüber öffnet sich uns, wenn wir den Schritt zurück vollziehen. Denn durch die von ihm erbrachte Entfernung gibt sich zuerst das Nahe als solches, kommt Nähe zum ersten Scheinen. Durch den Schritt zurück lassen wir die Sache des Denkens, Sein als Differenz, in ein Gegenüber frei, welches Gegenüber durchaus gegenstandslos bleiben kann.

Immer noch auf die Differenz blickend und sie doch schon durch den Schritt zurück in das zu-Denkende entlassend, können wir sagen: Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist. Das «ist» spricht hier transitiv, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seienden. Sein geht jedoch nicht, seinen Ort verlassend, zum Seienden hinüber, so als könnte Seiendes, zuvor ohne das Sein, von diesem erst angegangen werden. Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein.

Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft.

Sein im Sinne der entbergenden Überkommnis und Seiendes als solches im Sinne der sich bergenden Ankunft wesen als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied. Dieser vergibt erst

a su manera *a partir de la diferencia*? Para satisfacer esta pregunta, tenemos que situarnos en primer lugar bien enfrente de la diferencia. Esta posición frente a frente se hace posible cuando llevamos a cabo el paso atrás, pues lo próximo sólo se nos ofrece como tal y la proximidad sale por primera vez a la luz, gracias al alejamiento que con él se consigue. Mediante el paso atrás liberamos al asunto del pensar, al ser como diferencia, para que pueda ganar esa posición frente a frente, la cual, por otra parte, debe de permanecer absolutamente libre de objetos.

Sin dejar de contemplar la diferencia, pero permitiendo que entre ya mediante el paso atrás dentro de lo que está por pensar, podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. «Es» tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente. Pero no es que el ser abandone su lugar para ir a lo ente como si lo ente, que en principio se encontraba sin el ser, pudiera ser alcanzado primero por este último. El ser pasa, desencubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida. «Llegada» quiere decir encubrirse dentro del desencubrimiento, o lo que es lo mismo, durar encubierto, ser lo ente.

El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del desencubrimiento.

El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión.¹⁶ La in-

16. Traducimos «inter-cisión» («Unter-schied») siguiendo

und hält auseinander das Zwischen, worin Überkommnis und Ankunft zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind. Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-Schied von Überkommnis und Ankunft der *entbergend-bergende Austrag* beider. Im Austrag waltet Lichtung des sich verhüllend Verschließenden, welches Walten das Aus- und Zueinander von Überkommnis und Ankunft vergibt.

Indem wir versuchen, die Differenz als solche zu bedenken, bringen wir sie nicht zum Verschwinden, sondern folgen ihr in ihre Wesensherkunft. Unterwegs zu dieser denken wir den Austrag von Überkommnis und Ankunft. Es ist die um einen Schritt zurück sachlicher gedachte Sache des Denkens: Sein gedacht aus der Differenz.

Hier bedarf es freilich einer Zwischenbemerkung, die unser Reden von der Sache des Denkens angeht, eine Bemerkung, die immer neu unser Aufmerken verlangt. Sagen wir «das Sein», so gebrauchen wir das Wort in der weitesten und unbestimmtesten Allgemeinheit. Aber schon dann, wenn wir

ter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada.

Al intentar pensar la diferencia como tal, no la hacemos desaparecer, sino que la seguimos hasta el origen de su esencia, y en el camino pensamos la resolución entre la sobrevenida y la llegada. Se trata del asunto del pensar pensado un paso más atrás en la dirección que conviene a su asunto: se trata del ser pensado desde la diferencia.

Como es natural, aquí se hace necesaria una aclaración acerca de nuestro discurso sobre el asunto del pensar, aclaración que, por otra parte, reclama nuestra atención siempre de nuevo. Al decir «el ser», estamos usando la palabra en la generalidad más amplia e imprecisa. Pero ya sólo con hablar de

casi literalmente la reflexión que hace Heidegger en «El lenguaje» (primer ensayo de *En camino al lenguaje*), GA, tomo 12, p. 22: «Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: inter. Dem entspricht das deutsche “unter”. [...]. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter-waltet der Schied.

»Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied.»

(«Nuestra lengua denomina “Entre” al medio de dos. La lengua latina dice: inter, a lo que corresponde el alemán “unter” [...]. En el medio de dos, en el Entre de mundo y cosa, en su inter, en este Unter-, reina la [es]-cisión.

»La intimidad de mundo y cosa se manifiesta en la [es]-cisión del Entre, se manifiesta en la inter-cisión».)

nur von einer Allgemeinheit sprechen, haben wir das Sein in einer ungemäßen Weise gedacht. Wir stellen das Sein in einer Weise vor, in der Es, das Sein, sich niemals gibt. Die Art, wie die Sache des Denkens, das Sein, sich verhält, bleibt ein einzigartiger Sachverhalt. Unsere geläufige Denkart kann ihn zunächst immer nur unzureichend verdeutlichen. Dies sei durch ein Beispiel versucht, wobei im voraus zu beachten ist, daß es für das Wesen des Seins nirgends im Seienden ein Beispiel gibt, vermutlich deshalb, weil das Wesen des Seins das Spiel selber ist.

Hegel erwähnt einmal zur Kennzeichnung der Allgemeinheit des Allgemeinen folgenden Fall: Jemand möchte in einem Geschäft Obst kaufen. Er verlangt Obst. Man reicht ihm Äpfel, Birnen, reicht ihm Pfirsiche, Kirschen, Trauben. Aber der Käufer weist das Dargereichte zurück. Er möchte um jeden Preis Obst haben. Nun *ist* aber doch das Dargebotene jedesmal Obst und dennoch stellt sich heraus: Obst gibt es nicht zu kaufen.

Unendlich unmöglicher bleibt es, «das Sein» als das Allgemeine zum jeweilig Seienden vorzustellen. Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: Φύσις, Λόγος, 'Εν, 'Ιδέα, 'Ενέργεια, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen. Aber dies Geschickliche gibt es nicht aufgereiht wie Äpfel, Birnen, Pfirsiche, aufgereiht auf dem Ladentisch des historischen Vorstellens.

Doch hörten wir nicht vom Sein in der geschichtlichen Ordnung und Folge des dialektischen

una generalidad hemos pensado el ser de modo inadecuado, hemos representado el ser de una manera en la que él, el ser, nunca se da. La forma de comportarse del asunto del pensar, del ser, sigue siendo un estado de cosas único en su género que en principio nuestro usual modo de pensar nunca podrá aclarar suficientemente. Intentaremos dar un ejemplo teniendo en cuenta de antemano que, para la esencia del ser, no existe ejemplo alguno en ningún lugar de lo ente, presumiblemente porque la esencia del ser es el propio juego.¹⁷

Hegel cita en cierta ocasión el caso siguiente para caracterizar la generalidad de lo general: alguien desea comprar fruta en una tienda. Pide fruta. Le ofrecen manzanas, peras, melocotones, cerezas y uvas. Pero el comprador rechaza lo ofrecido. Quiere fruta a toda costa. Pero ocurre que, aunque lo que le ofrecen *es* fruta en cada caso, se hará manifiesto que, sin embargo, no hay fruta que comprar.

Aún resulta infinitamente más imposible representar «el ser» como aquello general que corresponde a cada ente. Sólo hay ser cuando lleva en cada caso la marca que le ha sido destinada: φύσις, λόγος, 'Εν, ἰδέα, 'Ενέργεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad.¹⁸ Pero lo destinado no existe de modo clasificable como las manzanas, peras y melocotones, como algo dispuesto en el mostrador de las representaciones históricas.

¿Pero no oímos hablar del ser en el orden y la consecución históricos del proceso dialéctico que

17. Advuértase el buscado paralelismo entre las palabras alemanas «*Beispiel*» (ejemplo) y «*Spiel*» (juego).

18. Ver *Nietzsche II*, pp. 470 y 471.

Prozesses, den Hegel denkt? Gewiß. Aber das Sein gibt sich auch hier nur in dem Lichte, das sich für Hegels Denken gelichtet hat. Das will sagen: Wie es, das Sein, sich gibt, bestimmt sich je selbst aus der Weise, wie es sich lichtet. Diese Weise ist jedoch eine geschickliche, eine je epochale Prägung, die für uns als solche nur west, wenn wir sie in das ihr eigene Gewesen freilassen. In die Nähe des Geschicklichen gelangen wir nur durch die Jähe des Augenblickes eines Andenkens. Dies gilt auch für die Erfahrung der jeweiligen Prägung der Differenz von Sein und Seiendem, der eine jeweilige Auslegung des Seienden als solchen entspricht. Das Gesagte gilt vor allem auch für unseren Versuch, im Schritt zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher an diese als den Austrag von entbergender Überkommnis und sich bergender Ankunft zu denken. Zwar bekundet sich einem genaueren Hinhören, daß wir in diesem Sagen vom Austrag bereits das Gewesene zum Wort kommen lassen, insofern wir an Entbergen und Bergen, an Übergang (Transzendenz) und an Ankunft (Anwesen) denken. Vielleicht kommt sogar durch diese Erörterung der Differenz von Sein und Seiendem in den Austrag als den Vorort ihres Wesens etwas Durchgängiges zum Vorschein, was das Geschick des Seins vom Anfang bis in seine Vollendung durchgeht. Doch bleibt es schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit zu denken sei, wenn sie weder ein Allgemeines ist, das für alle Fälle gilt, noch ein Gesetz, das die Notwendigkeit eines Prozesses im Sinne des Dialektischen sicherstellt.

Worauf es jetzt für unser Vorhaben allein ankommt, ist der Einblick in eine Möglichkeit, die Dif-

piensa Hegel? Ciertamente. Pero el ser también se deja ver aquí únicamente bajo la luz que brilló para el pensar de Hegel, lo que quiere decir que la forma en la que se da el ser se determina siempre ella misma a partir del modo en que éste se da luz a sí mismo. Pero este modo es un modo destinado, es siempre la marca de una época que sólo se nos manifiesta como tal si le damos la libertad de volver a su propio ser pasado. Sólo podemos llegar a la proximidad de lo destinado por medio de una súbita chispa de recuerdo que surge en un instante. Esto también vale para la experiencia que tenemos de la marca que lleva en cada ocasión la diferencia de ser y ente, a la que corresponde en cada caso una interpretación de lo ente como tal. Lo dicho también vale de modo particular para nuestro intento de salir del olvido de la diferencia como tal por medio del paso atrás, y de pensar en ésta como en la resolución entre la sobrevenida desencubridora y la llegada que se encubre a sí misma. Ciertamente, a un oído más atento se le revela que en nuestro discurso acerca de la resolución, ya dejamos que aquello que ha sido tomase la palabra, en la medida en que pensamos en un desencubrir y un encubrir, esto es, en una sobrevenida (trascendencia) y una llegada (presencia). Tal vez mediante esta explicación de que la diferencia de ser y ente se encuentra en la resolución en calidad de preámbulo de su esencia, salga a la luz algo permanente que atraviesa el destino del ser desde el principio hasta su consumación. Pero con todo, sigue siendo difícil decir cómo debe ser pensada esa permanencia, puesto que, ni es algo general que valga para cada caso, ni una ley que garantice la necesidad de un proceso en sentido dialéctico.

Lo único que interesa ahora a nuestro propósito es contemplar la posibilidad de pensar la diferencia

ferenz als Austrag so zu denken, daß deutlicher wird, inwiefern die onto-theologische Verfassung der Metaphysik ihre Wesensherkunft im Austrag hat, der die Geschichte der Metaphysik beginnt, ihre Epochen durchwaltet, jedoch überall *als* der Austrag verborgen und so vergessen bleibt in einer selbst sich noch entziehenden Vergessenheit.

Um den genannten Einblick zu erleichtern, bedenken wir das Sein und in ihm die Differenz und in dieser den Austrag von jener Prägung des Seins her, durch die das Sein sich als Λόγος, als der Grund gelichtet hat. Das Sein zeigt sich in der entbergenden Überkommnis als das Vorliegenlassen des Ankommenden, als das Gründen in den mannigfaltigen Weisen des Her- und Vorbringens. Das Seiende als solches, die sich in die Unverborgenheit bergende Ankunft ist das Gegründete, das als Gegründetes und so als Erwirktes auf seine Weise gründet, nämlich wirkt, d. h. verursacht. Der Austrag von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins «ist»: als das Seiendste.

Hier gelangt unsere Besinnung in einen erregenden Zusammenhang. Sein west als Λόγος im Sinne des Grundes, des Vorliegenlassens. Derselbe Λόγος ist als Versammlung das Einende, das "Ev. Dieses

en su calidad de resolución, de un modo tal, que se vuelva más claro hasta qué punto la constitución onto-teológica de la metafísica tiene el origen de su esencia en esa resolución que inicia la historia de la metafísica y que reina en todas sus épocas, pero que siempre permanece encubierta *en tanto que* resolución, y con ello, olvidada dentro de un olvido que todavía se sigue substrayendo a sí mismo.

Para facilitar dicha contemplación pensemos el ser, y dentro de él la diferencia, y a su vez dentro de ésta, la resolución, a partir de aquella marca recibida por el ser mediante la cual éste se manifestó en cuanto λόγος, en cuanto fundamento. El ser se muestra dentro de la sobrevenida desencubridora como el dejar (sub)-yacer de lo que llega, como el fundar a la manera siempre diferente de la aportación y la presentación. Lo ente como tal, la llegada que se encubre dentro del desencubrimiento, es lo fundado, que en cuanto fundado, y por lo tanto producido, funda a su manera, o lo que es lo mismo, produce un efecto, esto es, causa. La resolución de lo que funda y de lo fundado como tal, no sólo los mantiene separados a ambos, sino que los mantiene en una correlación. Los que fueron separados, se encuentran tan retenidos dentro de la resolución, que ya no es sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente, por su parte, funda a su manera al ser, esto es, lo causa. Ahora bien, lo ente sólo puede lograr tal cosa en la medida en que «es» la plenitud del ser, esto es, en tanto que el ente máximo.

Y aquí, nuestra meditación alcanza un punto desde el que se pueden establecer inquietantes conexiones. El ser se manifiesta en tanto que λόγος en el sentido del fundamento, del dejar (sub)-yacer. El mismo λόγος es, como reunión, lo unificador, el

‘Ev jedoch ist zwiefältig: Einmal das Eine Einende im Sinne des überall Ersten und so Allgemeinsten und zugleich das Eine Einende im Sinne des Höchsten (Zeus). Der Λόγος versammelt gründend alles in das Allgemeine und versammelt begründend alles aus dem Einigen. Daß derselbe Λόγος überdies die Wesensherkunft der Prägung des Sprachwesens in sich birgt und so die Weise des Sagens als eines logischen im weiteren Sinne bestimmt, sei nur beiläufig vermerkt.

Insofern Sein als Sein des Seienden, als die Differenz, als der Austrag west, währt das Aus- und Zueinander von Gründen und Begründen, gründet Sein das Seiende, begründet das Seiende als das Seiendste das Sein. Eines überkommt das Andere, Eines kommt im Anderen an. Überkommnis und Ankunft erscheinen wechselweise ineinander im Widerschein. Von der Differenz her gesprochen, heißt dies: Der Austrag ist ein Kreisen, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem. Das Gründen selber erscheint innerhalb der Lichtung des Austrags als etwas, das *ist*, was somit selber, als Seiendes, die entsprechende Begründung durch Seiendes, d. h. die Verursachung und zwar die durch die höchste Ursache verlangt. Einer der klassischen Belege für diesen Sachverhalt in der Geschichte der Metaphysik findet sich in einem kaum beachteten Text von Leibniz, welchen Text wir kurz «Die 24 Thesen der Metaphysik» nennen (Gerh. Phil VII, 289 ff.; vgl. dazu: Der Satz vom Grund, 1957, S. 51 f.).

Die Metaphysik entspricht dem Sein als Λόγος und ist demgemäß in ihrem Hauptzug überall Lo-

“Ev. Este “Ev tiene sin embargo dos aspectos: por una parte, es el uno unificador, en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y de este modo, lo más general, y al mismo tiempo, es el uno unificador, en el sentido de lo supremo (Zeus). Fundando, el λόγος reúne todo dentro de lo general, y fundamentando, reúne todo a partir de lo único. Dicho sea de pasada, el mismo λόγος encubre además dentro de sí el origen de la esencia de la marca del ser lingüístico, y determina con ello el modo del decir en tanto que lógico, en sentido amplio.

Cuando el ser, en tanto que el ser de lo ente, se manifiesta como la diferencia, como la resolución, perduran la separación y correlación mutuas del fundar y el fundamentar, el ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo. El uno pasa al otro, el uno entra dentro del otro. La sobrevenida y la llegada aparecen alternativamente la una dentro de la otra como en un mutuo reflejo. Hablando desde el punto de vista de la diferencia, esto significa que la resolución es una rotación, ese girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro. El propio fundar aparece en el claro de la resolución como algo que *es*, y que por lo tanto reclama en cuanto ente la correspondiente fundamentación por un ente, es decir, la causación, a saber, por medio de la causa suprema.

Una de las clásicas pruebas de este estado de cosas, en el ámbito de la historia de la metafísica, se encuentra en un texto de Leibniz que ha pasado prácticamente desapercibido y que llamaremos para abreviar *Las 24 tesis de la metafísica* (Gerh. Phil., VII, pp. 289 ss.; compárese con *El principio del fundamento*, 1957, pp. 51 y ss.).

La metafísica le corresponde al ser como λόγος, y por lo tanto, es siempre en líneas generales lógica,

gik, aber Logik, die das Sein des Seienden denkt, demgemäß die vom Differenten der Differenz her bestimmte Logik: Onto-Theo-Logik.

Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten.

Das Differente zeigt sich als das Sein des Seienden im Allgemeinen und als das Sein des Seienden im Höchsten.

Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik.

Weil das Denken der Metaphysik in die als solche ungedachte Differenz eingelassen bleibt, ist die Metaphysik aus der einigenden Einheit des Austrags her einheitlich zumal Ontologie und Theologie.

Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik entstammt dem Walten der Differenz, die Sein als Grund und Seiendes als gegründet-begründendes aus- und zueinanderhält, welches Aushalten der Austrag vollbringt.

Was so heißt, verweist unser Denken in den Bereich, den zu sagen die Leitworte der Metaphysik,

pero una lógica que piensa el ser de lo ente, y en consecuencia, la lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la onto-teo-lógica.

En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia.

Lo diferente se manifiesta en tanto que ser de lo ente en lo general, y en tanto que ser de lo ente en lo supremo.

Es porque el ser aparece como fundamento, por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera. Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teo-lógica.

Debido a que el pensar de la metafísica permanece introducido dentro de la diferencia, que se encuentra impensada como tal, y en virtud de la unidad unidora de la resolución, la metafísica es al tiempo y unitariamente, ontología y teología.

La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador, proceso que es llevado a cabo por la resolución.

Lo que llamamos de este modo, vuelve a conducir a nuestro pensar a ese ámbito del que ya no se puede hablar con las palabras rectoras de la metafí-

Sein und Seiendes, Grund—Gegründetes, nicht mehr genügen. Denn was diese Worte nennen, was die von ihnen geleitete Denkweise vorstellt, stammt als das Differenten aus der Differenz. Deren Herkunft läßt sich nicht mehr im Gesichtskreis der Metaphysik denken.

Der Einblick in die onto-theologische Verfassung der Metaphysik zeigt einen möglichen Weg, die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? aus dem Wesen der Metaphysik zu beantworten.

Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag, den wir zunächst als den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken. Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.

Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.

Durch diese Bemerkung mag ein geringes Licht auf den Weg fallen, zu dem ein Denken unterwegs ist, das den Schritt zurück vollzieht, zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik, zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher in

sica: ser y ente, fundamento-fundamentado. Pues lo que nombran estas palabras, lo que representa el modo de pensar regido por ellas, procede, como lo diferente, de la diferencia. Su origen ya no se deja pensar dentro del horizonte de la metafísica.

La mirada a la constitución onto-teológica de la metafísica muestra un posible camino para contestar, a partir de la esencia de la metafísica, a la pregunta ¿cómo entra el Dios en la filosofía?

El Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.

En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir.

Tal vez esta observación arroje una pequeña luz sobre el camino en cuya dirección camina un pensar que lleva a cabo el paso atrás, el paso que vuelve desde la metafísica a la esencia de la metafísica, que vuelve desde el olvido de la diferencia como tal

das Geschick der sich entziehenden Verbergung des Austrags.

Niemand kann wissen, ob und wann und wo und wie dieser Schritt des Denkens zu einem eigentlichen (im Ereignis gebrauchten) Weg und Gang und Wegebau sich entfaltet. Es könne sein, daß die Herrschaft der Metaphysik sich eher verfestigt und zwar in der Gestalt der modernen Technik und deren unabsehbaren rasenden Entwicklungen. Es könnte auch sein, daß alles, was sich auf dem Weg des Schrittes zurück ergibt, von der fortbestehenden Metaphysik auf ihre Weise als Ergebnis eines vorstellenden Denkens nur genützt und verarbeitet wird.

So bliebe der Schritt zurück selbst unvollzogen und der Weg, den er öffnet und weist, unbegangen.

Solche Überlegungen drängen sich leicht auf, aber sie haben kein Gewicht im Verhältnis zu einer ganz anderen Schwierigkeit, durch die der Schritt zurück hindurch muß.

Das Schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d. h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben. Oft genug hat sich uns während der Seminarübungen das Schwierige gezeigt, dem das denkende Sagen ausgesetzt bleibt. Das kleine Wort «ist», das überall in unserer Sprache spricht und vom Sein sagt, auch dort, wo es nicht eigens hervortritt, enthält – vom ἔστιν γὰρ εἶναι des Parmenides

al destino de ese encubrimiento de la resolución que se sustrae a sí mismo.

Nadie puede saber si, cuándo, dónde, ni cómo, se desarrolla este paso del pensar hasta convertirse en un auténtico camino, pasaje y construcción de sendas (entendiendo por auténtico, que es usado en el Ereignis). Podría ocurrir que se consolidara antes el dominio de la metafísica, bajo la forma de la técnica moderna y de sus desarrollos de incalculable rapidez. También podría ser que todo lo que aparece en el camino del paso atrás, sea simplemente usado y elaborado a su manera por la metafísica, que aún perdura, a modo de producto de un pensar representativo.

De este modo, el propio paso atrás quedaría no consumado, y el camino abierto e indicado por él, no andado.

Este tipo de reflexiones nos asaltan con suma facilidad, pero no tienen ningún peso en relación con otra dificultad de tipo muy distinto por la que tiene que pasar el paso atrás.

La dificultad se encuentra en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierta la pregunta acerca de si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica, y por lo tanto definitiva, por medio de la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, lo que también significa del no-decir que habla. Ya se nos mostró con demasiada frecuencia durante los ejercicios de seminario, la dificultad a la que queda expuesto el decir que piensa. La pequeña palabra «es», que toma voz en todas partes dentro de nuestra lengua, y que habla del ser —incluso en donde éste no aparece propiamente—, contiene ya, desde el ἔστιν γὰρ εἶναι de

an bis zum «ist» des spekulativen Satzes bei Hegel und bis zur Auflösung des «ist» in eine Setzung des Willens zur Macht bei Nietzsche – das ganze Geschick des Seins.

Der Blick in dieses Schwierige, das aus der Sprache kommt, sollte uns davor behüten, die Sprache des jetzt versuchten Denkens vorschnell in eine Terminologie umzumünzen und morgen schon vom Austrag zu reden, statt alle Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen. Denn das Gesagte wurde in einem Seminar gesagt. Ein Seminar ist, was das Wort andeutet, ein Ort und eine Gelegenheit, hier und dort einen Samen, ein Samenkorn des Nachdenkens auszustreuen, das irgendwann einmal auf seine Weise aufgehen mag und fruchten.

Parménides, hasta el «es» de la proposición especulativa de Hegel y hasta la disolución del «es» en una posición de la voluntad de poder en Nietzsche, todo el destino del ser.

La mirada a las dificultades del lenguaje debería ponernos en guardia para no convertir en moneda corriente el lenguaje del pensar ahora intentado, construyendo con demasiado apresuramiento una terminología, así como para no hablar ya mañana sobre la resolución en lugar de dedicar todos los esfuerzos a la penetración de nuestro pensar en lo ya expuesto. Pues lo expuesto fue dicho en un seminario. Y un seminario es, como ya lo indica la palabra, un lugar y una ocasión de arrojar aquí y allá una semilla, de dispersar un germen de meditación que tal vez algún día se abra a su manera y fructifique.

HINWEISE

Zum Versuch, das Ding zu denken, vgl. *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, S. 163-181. Der Vortrag «Das Ding» wurde zum erstenmal innerhalb einer Vortragsreihe «Einblick in das, was ist» im Dezember 1949 zu Bremen und im Frühjahr 1950 auf Bühlerhölle gehalten.

Zur Auslegung des Satzes des Parmenides vgl. a. a. O. S. 231 bis 256.

Zum Wesen der modernen Technik und der neuzeitlichen Wissenschaft vgl. a. a. O. S. 13-70.

Zur Bestimmung des Seins als Grund vgl. a. a. O. S. 207-229 und *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957.

Zur Erörterung der Differenz vgl. *Was heißt denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954 und *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1956.

Zur Auslegung der Metaphysik Hegels vgl. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, S. 105-192.

Erst im Zurückdenken aus der vorliegenden Schrift und den hier angeführten Veröffentlichungen wird der *Brief über den Humanismus* (1947), der überall nur andeutend spricht, ein möglicher Anstoß zu einer Auseinandersetzung der Sache des Denkens.

INDICACIONES

Para el intento de pensar la cosa, *vid. Conferencias y ensayos (Vorträge und Aufsätze)*, Pfullingen, 1954, Neske, pp. 163-181, 3.^a ed. 1967, segunda parte, pp. 37-55. La conferencia «La cosa» fue pronunciada por primera vez en el transcurso de una serie de conferencias titulada «Mirada a aquello que es», sostenida en diciembre de 1949 en Bremen y en primavera de 1950 en Bühlerhöhe.

Para la interpretación de la frase de Parménides, *vid. op. cit.*, pp. 231-256.

Para la esencia de la técnica moderna y de la ciencia actual, *vid. op. cit.*, pp. 13-70.

Para la determinación del ser como fundamento, *vid. op. cit.*, pp. 207-229 y *El principio del fundamento (Der Satz vom Grund)*, Pfullingen, 1957, Neske.

Para el esclarecimiento de la diferencia, *vid. ¿Qué significa pensar? (Was heisst Denken?)*, Tubinga, 1954, Niemeyer y *Acerca de la cuestión del ser (Zur Seinsfrage)*, Francfort, 1956, Klosterman.

Para la interpretación de la metafísica de Hegel, *vid. Caminos de bosque (Holzwege)*, Francfort, 1950, Klostermann, pp. 105-192.

La *Carta sobre el humanismo (Brief über den Humanismus)*, 1947, que habla siempre a base únicamente de insinuaciones, sólo se convierte en posible estímulo para una aclaración del asunto del pensar, si se vuelve a ella con el pensar a partir del presente escrito y de las publicaciones aquí mencionadas.

APÉNDICES

1

BIBLIOGRAFÍA DE HEIDEGGER

1912

- «Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie», *Philosophisches Jahrbuch*, t. 25, Fulda, 1912, pp. 353-363; *Frühe Schriften*, editado por Fr. W. von Herrmann, 1978, Gesamtausgabe (=GA), Band 1.
- «Neuere Forschungen über Logik», *Literarische Rundschau für das Katholische Deutschland*, XXXVIII, pp. 466-472, pp. 527-534, pp. 565-570; cf. *Frühe Schriften*, GA, Band 1.

1913

Besprechungen (informes), aparecidos en la *Literarische Rundschau*..., en 1913-1914: *Kants Briefe; Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit*, de N. Bubnoff; *Von der Klassifikation psychischer Phänomene*, de F. Brentano; *Kant und Aristoteles*, de C. Sentroul; *Kant-Laienbrevier*, de F. Gross; retomado en *Frühe Schriften*, GA, Band 1, pp. 45-54.

1914

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig, 1914, VIII, p. 110 (Diss. Philog., Friburgo, 1914); cf. *Frühe Schriften*, GA, Band 1.

1916

Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1916, 245 pp. (tesis doctoral presentada en la Facultad de Friburgo en la primavera de 1915); cf. *Frühe Schriften*, GA, Band 1.

«Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, t. 161, Leipzig, 1916, pp. 173-188; cf. *Frühe Schriften*, GA, Band 1.

1927

Sein und Zeit, primera parte, *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, vol. 8, La Haya, 1927, 446 pp.; GA, Band 2.

«Zur Geschichte des Philosophischen Lehrstuhls seit 1866», *Die Philipps-Universität zu Marburg, 1527-1927*, Marburg, 1927, pp. 680-687.

Carta a Edmund Husserl, en *Phänomenologische Psychologie* de E. Husserl, La Haya, Husserliana IX, Martinus Nijhoff, pp. 600-602.

Vorbemerkungen des Herausgebers zu: *Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* de E. Husserl, *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, vol. 9, La Haya, 1928, pp. 367 y 368; La Haya, Husserliana X, M. Nijhoff.

Informe de E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mythische Denken*, en *Deutsche Literaturzeitung*, 5, 1928, pp. 1.000-1.012.

1929

Was ist Metaphysik?, Bonn, 1929, 29 pp., lección inaugural en la Universidad de Friburgo; y *Wegmarken*, GA, Band 9.

Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, Cohen, 248 pp.; y Francfort, 1951, Klostermann.

«Edmund Husserl zum 70. Geburtstag», *Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg*, vol. 9, 1929.

«Vom Wesen des Grundes», *Jahrbuch für philosophische Forschung, Ergänzungsband, Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, La Haya, 1929, pp. 71-100; y *Wegmarken*, GA, Band 9.

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, discurso de rectorado, 27 mayo 1933, en Friburgo, Breslau, 1933.

1936

«Hölderlin und das Wesen der Dichtung», conferencia pronunciada en Roma, el 2 marzo 1936, aparecida en: *Innere Reich*, t. 3, Munich, 1936, pp. 1.065-1.078; y en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*; Francfort, 1944, GA, Band 4.

Carta de M. Heidegger en respuesta a J. Wahl, *Société française de Philosophie*, sesión del 4 diciembre 1937, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. 37, París, 1937, p. 193; y en *Existence humaine et transcendance*, por Jean Wahl, Neuchâtel, 1944, pp. 134 y 135.

1937

«Wege zur Aussprache», en *Alemannenland*, Stuttgart, 1937, pp. 135-139. Ver anexo *infra*, 11.

1938

Prólogo del autor a *Qu'est-ce que la métaphysique?*, editado y traducido por H. Corbin, París, 1938, Gallimard, pp. 7 y 8.

1941

Hölderlins Hymne «Wie wenn am Feiertage...», La Haya, 1941, 32 pp.; retomado en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1951; GA, Band 4.

Platons Lehre von der Wahrheit. Geistige Überlieferung, t. 2, Berlin, 1942, pp. 96-124; Berna, 1947; retomado en *Wegmarken*, GA, Band 9.

1943

Vom Wesen der Wahrheit, Francfort, 1943, Klostermann, 28 pp.; y *Wegmarken*, GA, Band 9.

Was ist Metaphysik? (4.^a edición aumentada con un epílogo), Francfort, 1943, Klostermann; y *Wegmarken*, GA, Band 9.

«Andenken» en *Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag*, edición Kluckhohn, Tubinga, 1943, pp. 267-324; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, Band 4.

1944

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Francfort, 1944, Klostermann, 50 pp.; GA, Band 4.

1947

Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus («Carta a Jean Beaufret»), Berna, 1947, Francke, 119 pp.; *Wegmarken*, GA, Band 9.

1949

- Vom Wesen der Wahrheit*, 2.^a ed. aum. con una nota (§ 9), Francfort, 1949, Klostermann, 27 pp.; GA, Band 9.
- Vom Wesen des Grundes*, 3.^a ed. aumentada con un prólogo, Francfort, 1949, Klostermann, 54 pp., GA, Band 9.
- Was ist Metaphysik?* (*Hans Carossa zum 70. Geburtstag.*), 5.^a ed. aumentada con una Introducción: «Der Rückgang in den Grund der Metaphysik», Francfort, 1949, Klostermann, 51 pp.; y *Wegmarken*, GA, Band 9.
- «Der Zuspruch des Feldweges», vol. 2, *Sonntagsblatt*, Hamburgo, 23 octubre 1949, n.º 43, p. 5; republicado bajo el título *Der Feldweg*, Francfort, 1950, 1953, 1955, 1962, 1975, Klostermann.
- Über den Humanismus*, Francfort, 1949, Klostermann, ed. revista de la Carta a Jean Beaufret, 1.^a publicación 1947; GA, Band 9.

1950

- Holzwege*, 1950, Klostermann, 345 pp., GA, Band 5, contiene: «Der Ursprung des Kunstwerks» (1935-1936), «Die Zeit des Weltbildes (1938)», «Hegels Begriff der Erfahrung» (1942-1943), «Nietzsches Wort "Gott ist tot"» (1943), «Wozu Dichter?» (1946), «Der Spruch des Anaximander» (1946).

1951

- Kant und das Problem der Metaphysik*, 2.^a ed., nuevo prólogo, Francfort, 1951, Klostermann, 222 pp.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2.^a ed. aumentada, Francfort, 1951, Klostermann, 143 pp. (contiene además: «Wie wenn am Feiertage...» y «Andenken»); GA, Band 4.
- «Brief an Emil Staiger» en: *Emil Staiger: Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger. Trivium*, t. 9, Zurich, 1951, pp. 1-16; y en *Emil Staiger: Die Kunst der Interpretation*, Zurich, 1955.

«Seinsverlassenheit und Irrniss» en: «Ernst Barlach. Dramatiker, Bildhauer, Zeichner», Darmstadt, 1951, pp. 5-12; retomado bajo el título: «Überwindung der Metaphysik» en *Vorträge und Aufsätze*.

«Logos», en: *Festschrift für Hans Jantzen*, Berlín, 1951, K. Bauch; retomado en *Vorträge und Aufsätze*.

«Das Ding», en *Gestalt und Gedanke, Jahrbuch*, Munich, 1951, Bayerische Akademie der schönen Künste, pp. 128-148; retomado en: *Vorträge und Aufsätze* (posfacio: «Ein Brief an einen jungen Studenten»).

1952

«Bauen, Wohnen, Denken», *Darmstädter Gespräch*, 1951, por O. Bartning, Darmstadt, 1952, pp. 72-84; retomado en *Vorträge und Aufsätze*.

«Was heisst Denken?», t. 6, Munich, 1952, Merkur, pp. 601-611; retomado en: *Vorträge und Aufsätze*.

1953

Einführung in die Metaphysik (curso de 1935), Tubinga, 1953, 1958, 1967, 1976, Niemeyer, 156 pp.

«Georg Trakl. Eine Erörterung eines Gedichtes», t. 7, Munich, 1953, Merkur, pp. 226-258; retomado en: *Unterwegs zur Sprache*.

Heidegger über Heidegger, carta al editor Ch.E. Lewalter: «Wie liest man 1953 Sätze von 1935?», *Die Zeit*, Hamburgo, n.º 39, 24 septiembre 1953, p. 18.

1954

Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen, 1954, Neske, 27 pp.

«...Dichterisch wohnet der Mensch...», en: *Akzente für Dichtung*, Munich, pp. 57-71; retomado en: *Vorträge und Aufsätze*.

«Heraklit», *Festschrift zur Feier des 350-jährigen Bestehens des Heinrich-Suso-Gymnasiums in Konstanz*,

- Constanza, 1954, pp. 60-76; retomado en: *Vorträge und Aufsätze*.
- «Die Frage nach der Technik», en: *Die Künste im technischen Zeitalter. Dritte Folge des Jahrbuchs «Gestalt und Gedanke»*, Munich, 1954, Bayerische Akademie der schönen Künste, pp. 70-108; retomado en: *Vorträge und Aufsätze*.
- «Wissenschaft und Besinnung», *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*, t. 10, Francfort, n.º 29, 13 abril 1954, pp. 203-211.
- «Anmerkungen über die Metaphysik», en: *Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Pretorius*, Wiesbaden, 1954, Hollwich, pp. 117-136; cf. *Überwindung der Metaphysik (Vorträge und Aufsätze)*.
- Vorträge und Aufsätze* [Dem einzigen Bruder], Pfullingen, 1954, Neske, 1954, 283 pp., contiene:
1. «Die Frage nach der Technik» (1949), «Wissenschaft und Besinnung» (1954), «Überwindung der Metaphysik» (1936-1946), «Wer ist Zarathustra?» (1953).
 2. «Was heisst Denken?» (1952), «Bauen, Wohnen, Denken» (1951), «Das Ding» (1951), «... Dichterisch wohnt der Mensch...» (1951).
 3. «Logos» (Heraklit, Fragment 50) (1951), «Moïra» (Parmenides, Fragment 8) (1951-1952), «Aletheia» (Heraklit, Fragment 16) (1954).
- Was heisst Denken?* [Der treuem Gefährtin zum 60. Geburtstag], Tubinga, 1954, 174 pp. (cursos sostenidos en 1951-1952), Niemeyer, 1961.
- «Über "Die Linie"» (cf. *Zur Seinsfrage*) (carta a Ernst Jünger), *Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Francfort, pp. 9-45; GA, Band 9.
- «Die Sprache Johann Peter Hebels», *Der Lichtgang*, Friburgo, 1955, t. 5, n.º 7.
- Was ist das-die Philosophie?* Pfullingen, 1956, Neske, 46 pp.
- Zur Seinsfrage*, Francfort, 1956, Klostermann, 44 pp. (retomado de «Über die Linie», 1955); GA, Band 9.
- «Der Satz von Grund», *Wissenschaft und Weltbild*, t. 9,

Viena, 1956, pp. 241-250 (conferencia dada el 25 de mayo de 1956 en el club de Bremen y retomada en el libro publicado bajo este título en 1957).

«Gespräch mit Hebel beim "Schatzkästlein", *Zum Hebeltag 1956*», Lörrach, *Schriftenreihe des Hebelbundes*, 1956, y: *Hebel. Bekenntnis zum alemannischen Geist in sieben Reden beim «Schatzkästlein»*, Friburgo, 1964, H. Ubl.

1957

Der Satz vom Grund, Pfullingen, 1957, Neske, 212 pp.

«Der Satz der Identität», aparecido en: *Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457-1957. Die Festvorträge der Jubiläumsfeier*, Friburgo, 1957, pp. 69-79; y en: *Identität und Differenz*.

Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 76 pp., contiene: «Der Satz der Identität», «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik».

Hebel der Hausfreund, Pfullingen, 1957, Neske, ed. aumentada, cf. «Gespräch mit Hebel».

1958

«Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B I», *Il Pensiero*, t. 3, Milán, 1958, pp. 131-156; pp. 265-290; y: *Wegmarken*.

«Grundsätze des Denkens», *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, t. 6, Friburgo, Munich, 1958, pp. 33-41 (V.E. Freiherrn von Gebssatterl zum 75. Geburtstag).

Brief an Victor Li Carillo, en: *¿Qué es esto, la filosofía?*, Lima, 1958.

«Gelassenheit. Bodenständigkeit im Atomzeitalter», en: *Ethik und Gegenwart*, t. 7, Tokyo, 1958, K. Tsuyimura, (discurso con ocasión del cumpleaños de Conradin Kreutzer, 30 octubre 1955).

1959

- Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, Neske, 73 pp., contiene:
 «Gelassenheit» (1955), «Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken» (1944-1945).
 «Antrittsrede», *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957-1958*, Heidelberg, 1959; cf. *Frühe Schriften*, pp. IX-XI.
 «Der Weg zur Sprache», *Die Sprache. Jahrbuch. Gestalt und Gedanke*, Munich, 1959, Bayerische Akademie der Schönen Künste, pp. 137-170, en: *Sprache und Wirklichkeit, Essays*, C.G. Podewils, Munich, 1967.
 «Hegel et les grecs», trad. Jean Beaufret y P. Savage, *Cahiers du Sud*, Marsella, n.º 349, 1959, pp. 353-368; cf. *Hegel und die Griechen, infra*, 1960; y: *Wegmarken*.
 «Aufzeichnungen aus der Werkstatt», *Neue Zürcher Zeitung*, t. 180, 27 septiembre 1959, Zurich, 1959.
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, Neske, 270 pp., contiene:
 «Die Sprache» (1950), «Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht» (1953), «Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden» (1953-1954), «Das Wesen der Sprache» (1957), «Das Wort» (1958), «Der Weg zur Sprache» (1959).

1960

- «Hölderlins Himmel und Erde», *Hölderlin-Jahrbuch*, t. 11, Tübinga, 1960, pp. 17-39.
 «Sprache und Heimat», en: *Hebel-Jahrbuch, 1960*, editado por L. Koopmann y E. Trunz; 1960, Heide i. Holstein, pp. 27-50.
 «Dank bei der Verleihung des Staatlichen Hebel-Gedenkreises», en: *Hebel-Feier. Reden zum 200. Geburtstag des Dichters*, Karlsruhe, 1960.
 «Ansprache», dedicado a Ludwig Ficker, Nuremberg, 1960.
 «Hegel und die Griechen», en: *Die Gegenwart der Grie-*

chen im neueren Denken. Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübinga, 1960; y: Wegmarken.

1961

Nietzsche, t. 1. Pfullingen, 1961, Neske, 662 pp., contiene: «Der Wille zur Macht als Kunst» (1936-1937), «Die ewige Wiederkehr des Gleichen» (1937), «Der Wille zur Macht als Erkenntnis» (1939).

Nietzsche, t. 2. Pfullingen, 1961, Neske, 494 pp., contiene: «Die ewige Wiederkehr des Gleichen' und der Wille zur Macht» (1939), «Der europäische Nihilismus» (1940), «Nietzsches Metaphysik» (1940), «Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus» (1944-1946), «Die Metaphysik als Geschichte des Seins» (1941), «Entwürfe zur Geschichte des Seins» (1941), «Die Erinnerung in die Metaphysik» (1941).

«Dank an die Messkircher Heimat», discurso del 24 septiembre 1959 (Heidegger, ciudadano de honor de Messkirch) en: *Messkirch gestern und heute, Heimatbuch zum 700-jährigen Stadtjubiläum 1961*, Stadt Messkirch, 1961, pp. 174-193.

«Sprache und Heimat», retomada del texto de 1960 en: *Dauer im Wandel, Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl Jacob Burckhardt*, editado por H. Rinn y M. Rychner, Munich, 1961.

Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendenten Grundsätzen, curso de 1935-1936, Tübinga, 1962, Niemeyer, 196 pp.

Kants These über das Sein. Existenz und Ordnung. Festschrift für Erich Wolf zum 60. Geburtstag, editado por T. Würtenberger, W. Maihofer y A. Hollerbach, Frankfurt, 1962, pp. 217-245; y: Frankfurt, 1963, Klostermann; y: Wegmarken.

Die Technik und die Kehre, Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung, I, Pfullingen, 1962, Neske, 47 pp., contiene: «Die Frage nach der Technik» (1949, 1953), «Die Kehre» (1949).

«Aus einer Erörterung der Wahrheitsfrage», *Zehn Jahre Neske Verlag*, Pfullingen, 1962, Neske.

«Ansprache zum Heimatabend am 22 Juni 1961», *700 Jahre Stadt Messkirch*, Messkirch, 1962, pp. 7-16.

1963

«Mein Weg in die Phänomenologie», *Herrmann Niemeyer zum 80. Geburtstag am 16 April 1963*, aparecido en: *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969, Niemeyer, pp. 81-90.

Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson, abril 1962, aparecido en: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963, y: *Philosophisches Jahrbuch*, t. 72, Fulda, 1965.

«Listening to Heidegger and Hisamatsu», Kyoto, 1963, Bokubi Press (texto inglés, alemán y japonés; diálogo entre Heidegger y Hisamatsu, 18 mayo 1958 en Friburgo; contiene asimismo una carta a L. Alcopley, pintor japonés).

1964

«Aus der letzten Marburger Vorlesung (Leibniz)», en: *Zeit und Geschichte*, «Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag im Auftrag der Alten Marburger», Tubinga, 1964, Niemeyer, pp. 491-507; cf. *Wegmarken*.

Über Abraham a Santa Clara, ed. Stadt Messkirch, 1964-1969, 16 pp.

Brief an Bernhard Heiliger. Katalog der Bernhard-Heiligen-Ausstellung. Galerie im Erker. St.Gallen, Suiza, 3 octubre 1964.

«Für René Char zum Andenken an den grossen Freund George Braque (Im Anblick einer Lithographie zu "Lettera amorosa")», Friburgo, 16 septiembere 1963, aparecido en: *Hommage à Georges Braque*, trad. por J. Beaufret, París, mayo 1964, Maeght, 1 p.

1965

Brief an T. Kojima, Friburgo, 18 agosto 1963, en: *Begegnung. Zeitschrift für Literatur, Bildende Kunst, Musik und Wissenschaft*, ed. D. Larese, t. 1, n.º 4, Amriswil, 1965.

1966

Leserbrief. Carta al editor: «Mitternacht einer Welt-nacht» aparecido en: *Der Spiegel*, t. 20, Hamburgo, 7 febrero 1966, n.º 7.

«Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en: *Kierkegaard vivant*, trad. por J. Beaufret y F. Fédier, París, 1966, Gallimard, «Idées», pp. 167-204; y: *Zur Sache des Denkens*.

1967

Wegmarken, Frankfurt, 1967, 1975, Klostermann; y GA, Band 9, contiene: «Vorbemerkung», «Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen» (1919-1921), «Phänomenologie und Theologie» (1927), «Aus der letzten Marburger Vorlesung» (1928), «Was ist Metaphysik?» (1929), «Vom Wesen des Grundes» (1929), «Vom Wesen der Wahrheit» (1930), «Platons Lehre von der Wahrheit» (1931-1932, 1940), «Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1» (1939), «Nachwort zu "Was ist Metaphysik"» (1943), «Brief über den Humanismus» (1946), «Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"» (1949), «Zur Seinsfrage» (1955), «Hegel und die Griechen» (1958), «Kants These über das Sein» (1961), «Nachweise, Nachwort des Herausgebers».

La primera edición de *Wegmarken* (1967), presentaba estos textos en un orden sensiblemente diferente y no contenía los textos n.º 2 y 3. La edición de la GA respeta estrictamente el orden cronológico de su redacción.

- «Brief an Max Kommerell vom 4 August 1942 aus Todtnauberg», en: *M. Kommerell: Briefe und Aufzeichnungen, 1919-1944*, ed. I. Jens, Friburgo, 1967, pp. 404 y 405; y: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3-4 abril 1967.
- «Hans Jantzen, dem Freunde zum Andenken», en: *Erinnerung an Hans Jantzen. Worte der Freunde zum Freund*, Friburgo, 1967.

1968

- «Zeit und Sein.» Texto y traducción en: *L'endurance de la pensée*, para saludar a Jean Beaufret, pp. 16-19, París, 1968, Plon.
- Brief an François Bondy, 29 enero 1968, publicado por F. Bondy y traducido por F. Fédier. *Critique*, t. 24, París, 1968.
- Brief an Manfred S. Frings (20 octubre 1966), en: *Heidegger and the quest of truth*, por M.S. Frings y W.J. Richardson, Chicago, 1968, Quadrangle Books.
- «Séminaire du Thor» (30 agosto-8 septiembre 1968): tirada reservada a los participantes. Cf. *Questions IV*.

1969

- Zur Sache des Denkens*. Tubinga, 1962, 1976, Niemeyer, 92 pp., contiene: «Zeit und Sein» (1962), «Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"» (1962), «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (1966), «Mein Weg in die Phänomenologie» (1963).
- Carta a Roger Munier, 31 julio 1969, *Le Nouveau Commerce*, n.º 14, París, 1969.
- «Fragen nach dem Aufenthalt des Menschen», Dankrede an der Geburtstagfeier. 28 septiembre 1969, aparecido en: *Neue Zürcher Zeitung*, n.º 606, 5 octubre 1969.
- «Zeichen», aparecido en: *Neue Zürcher Zeitung*, n.º 579, 21 septiembre 1969.
- Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace*. Texto seguido de la traducción por J. Beaufret y F. Fédier, St.Gallen, 1969, Erker Verlag, 26 pp.

- «Dankansprache von Professor Martin Heidegger», en: *Anssprachen zum 80. Geburtstag 1969 in Messkirch*, Messkirch, 1969, Heuberg Druckerei, F.G. Acker.
- Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, Francfort, 1969, Klostermann, 63 pp., contiene: «Vom Geheimnis des Glockenturms» (1956), «Der Feldweg» (1949), «Gelassenheit» (discurso del 30 octubre 1955), «Ein Wort des Dankes» (discurso de Messkirch) del 26 septiembre 1956, «Über Abraham a Santa Clara» (discurso de 1964).
- «Auszüge aus Briefen Heideggers an Karl Löwith (1921)», aparecido en: *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur. Zu Heideggers 80. Geburtstag*, por K. Löwith, Heidelberg, 1969; y en: *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, por K. Löwith.
- «Séminaire tenu au Thor en septembre 1969 par le professeur Martin Heidegger» (tirada reservada a los participantes en el seminario), cf. *Questions IV*.

1970

- Carta al editor, *Der Spiegel*, t. 24, Hamburgo, 19 enero 1970.
- Phänomenologie und Theologie*, Francfort, 1970, Klostermann, 47 pp., contiene: «Phänomenologie und Theologie» (14 febrero 1928), «Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über "Das Problem eines nicht-objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie"» (1964).
- Martin Heidegger im Gespräch*, texto de un coloquio televisado de Martin Heidegger con R. Wisser, el 26 septiembre 1969, pp. 67-77, Munich, 1970, Verlag K. Alber.
- Heraklit*, Martin Heidegger und Eugen Fink. Seminar 1966-1967, Francfort, 1970, Klostermann, 261 pp.
- Carta a A.H. Schrynemaker, coloquio sobre M. Heidegger en la Universidad de Duquesne, 15 y 16 octubre 1966, aparecido en: *Heidegger and the Path of Thinking*, ed. J. Sallis, Pittsburgh, 1970, Duquesne Univ. Press.

Carta a A. Borgmann, coloquio: Heidegger and the Eastern Thought; Univ. de Honolulu, 17-21 noviembre 1969, en: *Phylosophy East and West*, t. 20, Honolulu, 1970.

Antwort an Zygmunt Adamczewski, en: *Heidegger and the Path of Thinking*, ed. J. Sallis, Pittsburgh, 1970, Duquesne Univ. Press.

1971

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4.^a ed. aumentada, Francfort, 1971, Klostermann, 192 pp., contiene: «Vorwort, "Heimkunft, An die Verwandten"» (1944), «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (1937), «Wie wenn am Feiertage...» (1937), «Andenken» (Hölderlin-Gedenkschrift, 1943), «Hölderlins "Erde und Himmel"» (1959), «Das Gedicht» (1968) (GA, Band 4). *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, editado por H. Feick, Tubinga, 1971, Niemeyer, 246 pp.

1972

Frühe Schriften, editado por Fr. W. Herrmann, Francfort, 1972, Klostermann, 368 pp.; cf. GA, Band 1, contiene: «Vorwort», «Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik» (Phil. Dissertation, 1914), «Die Kategorien- und die Bedeutungslehre des Duns Scotus» (1916), «Selbstanzeige der Habilitation» (1916), «Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft» (1916), La edición de la GA (1978) trae además: «Besprechungen» (informes), cf. *infra* 1913. *Pensivement-Gedachtes*, «Für René Char in freundschaftlichem Gedenken», París, 1971, l'Herne, Cahier René Char, n.º 15, pp. 169-187.

1973

«Statt einer Rede», *Festschrift zur Einweihung des neuen Gymnasiums in Messkirch am 14 Juli 1973*, ciudad de

Messkirch, 1973 (discurso de inauguración del instituto de Messkirch, 3 pp.).

Kant und das Problem der Metaphysik (4.^a ed. aumentada de un nuevo prólogo y de un apéndice que contiene: «Davoser Vorträge», «Davoser Disputation», pp. 243-268), Francfort, 1973, Klostermann, 268 pp.

1975

«Andenken an Max Scheler» editado por P. Good, apareciendo en: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna, Munich, 1975, A. Francke, A.G. Verlag.

Die Grundprobleme der Phänomenologie, editado por F.W.V. Herrmann, GA, Band 24, 473 pp.

Sein und Zeit, GA, Band 2.

«Nur noch ein Gott kann uns retten», coloquio, *Der Spiegel*, t. 30, Hamburgo, 23 mayo 1976, n.º 23.

Logik. Die Frage nach der Wahrheit, editado por W. Biemel, GA, Band 21, 418 pp.

Wegmarken, GA, Band 9, 487 pp.

1976

«Préface», en: *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihre Vollendung*, por Wiplinger Fridolin, ed. P. Kampits, Friburgo, 1976, Alber.

Carta a Henri Mongis, 7 junio 1972, texto y traducción en *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, por Henri Mongis, La Haya, 1976, pp. VI-XI.

1977

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, GA, Band 25, 436 pp.

Vier Seminare, Le Thor, 1966, 1968, 1969, Zähringen, 1973. Francfort, 1977, Klostermann, 151 pp.

«Neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik», *Research in Phenomenology*, vol. VII, Nueva York, 1977, Humanities Press.

Holzwege, GA, Band 5, 382 pp.

«Zollikon Seminar. Randbemerkungen», en: *Zollikoner Seminare*, por M. Boss, en: *Erinnerung an M. Heidegger*, Pfullingen, 1977, Neske.

1978

Frühe Schriften, GA, Band 1, 454 pp.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GA, Band 26, 291 pp.

1979

Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, GA, Band 55, 406 pp.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA, Band 20, 447 pp.

1980

«Séminaire de Zurich» (6 novembre 1951), traducido por F. Fédier, *Po & Sie*, París, 1980, n.º 13, Librairie Classique, E. Belin, pp. 52-62.

Carta a Martin Grabmann, comentario de Hermann Kötler, *Philosophisches Jahrbuch*, t. 87, 1980.

Hegels Phänomenologie des Geistes, GA, Band 32, 221 pp.

Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein», editado por Suzanne Ziegler, GA, Band 39, 296 pp.

1981

Aristoteles, Metaphysik § 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, editado por Heinrich Hüni, GA, Band 33, 227 pp.

Grundbegriffe, editado por Petra Jaeger, GA, Band 51, 126 pp.

Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, editado por Hartmut Tietjen, GA., Band 31, 307 pp.

Hölderlins Hymne «Andenken», editado por Curd Och-wadt, GA, Band 52, 203 pp.

Parmenides, editado por Manfred S. Frings, GA, Band 54, 252 pp.

Anexo

1933-1934-1937

Guido Schneeberger, cita once textos de Heidegger recogidos dentro de un compendio heterogéneo titulado *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, 1962, 304 pp. que contiene en total 217 fragmentos (en su mayoría artículos de periódico que expresan la opinión de diversos autores sobre temas filosóficos, políticos o varios, contando acontecimientos locales, y dando informaciones oficiales o semi-oficiales relativas a la Universidad y a la vida estudiantil de la época).

Los textos 1 al 8 son proclamas hechas en el marco de la Universidad. El 9 es una carta a un representante de los estudiantes. El 10 es un artículo que se refiere al rechazo de una cátedra en Berlín. El 11 es un ensayo de 1937 sobre la «entente» (Vertändigung) franco-alemana.

1. «Schlageter», *Freiburger Studentenzeitung*, t. XIV, Friburgo, 7.º semestre, n.º 3, 1 junio 1933, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 63.
2. «Arbeitsdienst und Universität», *ibíd.*, n.º 4, 20 junio 1933, p. 1. Schneeberger, *op. cit.*, p. 63.
3. «Deutsche Studenten», *ibíd.*, t. XV, 8.º semestre, n.º 1, 3 noviembre 1933, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 135.
4. «Deutsche Männer und Frauen!», *ibíd.*, n.º 1 a (ed. electoral), 10 noviembre 1933, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, pp. 144-146.

5. «Deutsche Lehrer und Kameraden! Deutsche Volkgenossen und Volkgenossinnen!» Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat. Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund, Dresde, 1933, pp. 13 y 14; Schneeberger, *op. cit.*, pp. 148-150.
6. «Das Geleitwort der Universität», *150 Jahre Freiburger Zeitung*, Friburgo, 6 enero 1934, Jubiläumsausgabe, p. 10; Schneeberger, *op. cit.*, p. 171.
7. «Der Ruf zum Arbeitsdienst», *Freiburger Studentenzeitung*, Friburgo, 8.º semestre, t. XV, n.º 5, 23 enero 1934, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 180.
8. «Nazionalsozialistische Wissensschulung» (discurso en la Universidad Albert-Ludwig, 22 enero 1934), *Der Alemanne, Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, Folge 33, 1 febrero 1934, ed. de la tarde, p. 9; Schneeberger, *op. cit.*, pp. 198-202.
9. Brief an den Reichsführer der Deutschen Studentenschaft, 6 febrero 1934.
10. «Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?», *Der Alemanne*, Friburgo, 7 marzo 1934, Folge 67 a: *Zu neuen Ufern*. Die wöchentlich erscheinende Kulturbeilage der Allemannen, Folge 9, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, pp. 216-218.
11. «Wege zur Aussprache», *Alemannenland, Ein Buch von Volkstum und Sendung*, Für die Stadt Freiburg, herausgegeben von Oberbürgermeister Dr. Franz Kerber, Mit 43 Bildern. J. Engelhorn's Nachf., Stuttgart, 1937, pp. 135-139; Schneeberger, *op. cit.*, pp. 258-262.

PLAN DE LA EDICIÓN COMPLETA DE LAS OBRAS DE HEIDEGGER (GESAMTAUSGABE)*

I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976

1. *Frühe Schriften* (1912-1916)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1978. XII, 454 pp.
2. *Sein und Zeit* (1927)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1977. XIV, 586 pp.
3. «Kant und das Problem der Metaphysik» (1929)
4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1982, 208 pp.
5. *Holzwege* (1935-1946)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1978. VI, 382 pp.
6. «Metaphysik als Geschichte des Seins» (1941-1946)

* Colección de obras completas de Martin Heidegger, titulada por él mismo: «Wege-nicht Werke», editada por Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main. Nos basamos en la última noticia completa del editor sobre el plan general de la obra, que data de abril de 1984. Además, se han señalado también los títulos publicados con posterioridad a esa fecha, sin indicar año de publicación. Todos los títulos ya publicados figuran en cursiva; los no publicados, en redonda y entre comillas.

7. «Vorträge und Aufsätze» (1936-1953)
8. «Was heisst Denken?» (1951-1952)
9. *Wegmarken* (1919-1958)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1976. X, 490 pp.
10. «Der Satz vom Grund» (1955-1956)
11. «Identität und Differenz» (1955-1957)
12. *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
13. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976)
Ed: Hermann Heidegger
1983. VIII, 254 pp.
14. «Zur Sache des Denkens» (1962-1964)
15. *Seminare: Freiburg (Heraklit); Le Thor-Zähringen*
(1966-1973)
16. «Reden, Ansprachen, Gedenkworten, Grussworte,
Aufrufe»
Ed: Hermann Heidegger
(En preparaci3n)

II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 (Lecciones) Marburger Vorlesungen 1923-1928

17. «Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie» (Wintersemester 1923/24)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
(En preparaci3n)
18. «Aristoteles: Rhetorik» (Sommersemester 1924)
19. «Platon: Sophistes» (Wintersemester 1924/25)
Ed: Ingerborg Schlüssler
(En preparaci3n)
20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925)
Ed: Petra Jaeger
1979. XII, 448 pp.
21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26)
Ed: Walter Biemel
1976. VIII, 420 pp.

22. «Grundbegriffe der antiken Philosophie» (Sommersemester 1926)
23. «Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant» (Wintersemester 1926/27)
Ed: Hartmut Tietjen
(En preparación)
24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1975. X, 476 pp.
25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28)
Ed: Ingtraud Görland
1977. XII, 436 pp.
26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928)
Ed: Klaus Held
1978. VI, 292 pp.

Freiburger Vorlesungen 1928-1944

27. «Einleitung in die Philosophie» (Wintersemester 1928/29)
Ed: Otto Saame
(En preparación)
28. «Der Deutsche Idealismus» (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929)
Ed: Ingtraud Görland
(En preparación)
- 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30)
Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1983. XX, 542 pp.
31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930)
Ed: Hartmut Tietjen
1982. XII, 308 pp.
32. *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Wintersemester 1930/31)

- Ed: Ingtraud Görland
1980. VIII, 224 pp.
33. *Aristoteles: Metaphysik IX* (Sommersemester 1931/32)
Ed: Heinrich Hüni
1981. VIII, 228 pp.
34. «Vom Wesen der Wahrheit» (Wintersemester 1931/32)
Ed: Hartmut Tietjen
(En preparación)
35. «Der Anfang der abendländischen Philosophie»
(Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932)
Ed: Klaus Held
(En preparación)
36. «Die Grundfrage der Philosophie» (Sommersemester 1933)
37. «Vom Wesen der Wahrheit» (Wintersemester 1933/34)
38. «Über Logik als Frage nach der Sprache» (Sommersemester 1934)
39. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*
(Wintersemester 1934/35)
Ed: Susanne Ziegler
1980. XII, 296 pp.
40. *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935)
Ed: Petra Jaeger
1983. X, 234 pp.
41. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Wintersemester 1935/36)
Ed: Petra Jaeger
1984. VIII, 254 pp.
42. *Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*
(Sommersemester 1936)
43. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Wintersemester 1936/37)
Ed: Bernd Heimbüchel
44. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Sommersemester 1937)

Ed: Marion Heinz

45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (Wintersemester 1937/38)

Ed: Friedrich Wilhelm von Herrmann

46. «Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung» (Wintersemester 1938/39)

47. «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis» (Sommersemester 1939)

Ed: Eberhard Hanser

(En preparación)

48. *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (II. Trimester 1940)

Ed: Petra Jaeger

49. «Schelling: Zur erneuten Auslegung seiner Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» (I. Trimester 1941)

50. «Nietzsches Metaphysik» (anunciado para el semestre de invierno de 1941/42, pero no pronunciada)

«Denken und Dichten» (Wintersemester 1944/45)

51. *Grundbegriffe* (Sommersemester 1941)

Ed: Petra Jaeger

1981. X, 126 pp.

52. *Hölderlins Hymne «Andenken»* (Wintersemester 1941/42)

Ed: Curd Ochwaldt

1982. X, 204 pp.

53. *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (Sommersemester 1942)

Ed: Walter Biemel

1984. VIII, 210 pp.

54. *Parmenides* (Wintersemester 1942/43)

Ed: Manfred S. Frings

1982. XII, 252 pp.

55. *Heraklit. 1: Der Anfang des abendländischen Denkens* (Heraklit) (Sommersemester 1943)

2: *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Sommersemester 1944)

Ed: Manfred S. Frings

1979. XII, 406 pp.

Frühe Freiburger Vorlesungen

56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*

58. «Grundprobleme der Phänomenologie» (Wintersemester 1919/20)

59. «Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung» (Sommersemester 1920)

60. «Augustinus und der Neuplatonismus» (Sommersemester 1921)

61. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22)

Ed: Walter und Käte Bröcker

62. «Ontologie. Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität» (Sommersemester 1923)

III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen

Vorträge-Gedachtes

- «Der Begriff der Zeit» (1924)
- «Beiträge zur Philosophie» (1936/38)
- «Besinnung» (1938/39)
- «Die Überwindung der Metaphysik» (1938/39)
- «Hegel - Die Negativität» (1938/39)
- «Die Geschichte des Seyns» (1938/40)
- «Über den Anfang» (1941)
- «Das Ereignis» (1941/42)
- «Die Stege des Anfangs» (1944)
- «Feldweggespräche-Abendgespräche» (1945)
- «Das abendländische Gespräch» (1946/48)
- «Der Spruch des Anaximander» (1946)
- «Das Wesen des Nihilismus» (1946/48)
- «Bremer und Freiburger Vorträge» (1949/57)
- «Vorträge» (1915/67)
- «Gedachtes» (este tomo contiene fragmentos de pensamiento de distintos años)

PRINCIPALES TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE OBRAS DE HEIDEGGER

- El ser y el tiempo* (prólogo y trad. de J. Gaos), México, 1951, Fondo de Cultura Económica.
- Kant y el problema de la metafísica* (trad. Gred Ibsener Roth y E.C. Frost), México, 1954, Fondo de Cultura Económica.
- Sendas perdidas (Holzwege)* (trad. J. Rovira Armengol), Buenos Aires, 1960, Losada, Biblioteca Filosófica. Contiene: «El origen de la obra de arte», «La época de la imagen del mundo», «El concepto hegeliano de la experiencia», «La frase de Nietzsche: Dios ha muerto», «¿Para qué ser poeta?», «La sentencia de Anaximandro».
- «El origen de la obra de arte» y «Hölderlin y la esencia de la poesía» (trad. Samuel Ramos), en *Arte y Poesía*, México, 1958, Fondo de Cultura Económica; y en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 25-27, Madrid, 1952.
- Introducción a la metafísica* (estudio preliminar y trad. de E. Estiu), Buenos Aires, 1956 y 1972 reimpresión de la edición revisada de 1960, Nova.
- «¿Qué es metafísica?», en *Cruz y Raya* (trad. X. Zubiri), n.º 6, Madrid, 1931; y en *Sur* (trad. Raimundo Lida), n.º 5, Buenos Aires, 1932.

«¿Qué es la metafísica? Epílogo» (trad. E. García Belsunce), en *Revista de Filosofía*, n.º 14, Buenos Aires, 1964, Universidad Nacional de La Plata.

Qué es metafísica y otros ensayos (introducción de Enzo Paci), Buenos Aires, 1970 y 1986, Siglo Veinte. Incluye: «¿Qué es metafísica?» (trad. de X. Zubiri); y «Ser, verdad y fundamento», «De la esencia del fundamento», «De la esencia de la verdad», «La tesis de Kant sobre el ser» (trad. de E. García Belsunce).

«El retorno al fundamento de la metafísica» (trad. de R. Gutiérrez Girardot), en *Ideas y valores*, n.º 3 y 4, Bogotá, 1952; y en *Revista Cubana de Filosofía*, 1953. *Ser, Verdad, Fundamento*, Caracas, 1968, Monte Ávila.

La esencia del fundamento (trad. J.D. García Bacca), México, 1941, Séneca.

«De la esencia de la verdad» y «La doctrina de Platón acerca de la verdad» (trad. de Norberto V. Silvetti, supervisada por C. Astrada) en *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, de C. Astrada, Buenos Aires, 1970, Juárez.

Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo, Santiago de Chile, 1958; también *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, 1954, Taurus; y en *Realidad* (trad. por A. Wagner de Reyna), n.º 7 y 9, Buenos Aires, 1948.

«La doctrina de Platón acerca de la verdad», en *Cuadernos de Filosofía*, n.º 10-12, Buenos Aires, 1953.

Humanismo y existencialismo, Argentina, 1986, Sur y Argentina, Ediciones del 80. Incluye: «El existencialismo es un humanismo» de J.P. Sartre y «Carta sobre el humanismo» de Heidegger.

¿*Qué significa pensar?* (trad. de H. Kahnemann), Buenos Aires, 1958, Nova, Col. La vida del Espíritu.

¿*Qué es eso de filosofía?* (trad. por Adolfo P. Carpio), Argentina, 1965, Sur.

¿*Qué es eso, la filosofía?* (trad. por Víctor Li-Carrillo), Lima, 1958, Univ. S. Marcos.

¿*Qué es la filosofía?* (trad. de J.L. Molinuevo), Madrid, 1978, Narcea. Incluye: «¿Qué es la filosofía?», «El fi-

- nal de la filosofía y la tarea del pensar» (también publicado en Madrid, Alianza: *El principio de la razón*, (trad. parcial).
- Sobre la cuestión del ser* (trad. de G. Bleiberg), Madrid, 1958, Revista de Occidente.
- Arte y poesía* (trad. de S. Ramos), México, 1958, Fondo de Cultura Económico. Incluye: «El origen de la obra de arte» (Primer ensayo de «Camino de bosque», publicado con el título *Sendas perdidas*). También en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 25-27, Madrid, 1952 y «Hölderlin y la esencia de la poesía».
- Hölderlin y la esencia de la poesía* (trad. y notas de J.D. García Bacca), México, 1944, Séneca. *Revista Nacional de Cultura*, n.º 109, marzo-abril 1955, Venezuela, pp. 163-174. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, 1968 (Próxima reimpression en Barcelona, Anthropos). También en, *Escorial*, n.º 28, Madrid, 1943.
- Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (trad. de J.M.^a Valverde), Barcelona, 1983, Ariel.
- La época de la imagen del mundo*, Chile, Universitaria.
- La pregunta por la técnica* (Primer ensayo de «Ensayos y Conferencias», no traducido como libro; trad. de Y. Zimmermann). También en *Época de Filosofía*, I, Barcelona, 1985.
- De camino al habla* (versión de Y. Zimmermann), Barcelona, 1987, Serbal.
- La pregunta por la cosa* (trad. de Zoltan Szankay y E. García Belsunce), Buenos Aires, 1975, Alfa.
- «El sendero» («Feldweg») (trad. A. Leyte), en *Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura*, n.º 64, Barcelona, 1986.
- Heráclito* (trad. J. Muñoz y S. Mas), Barcelona, 1986, Ariel.
- «Sólo un Dios puede salvarnos», entrevista póstuma, en *Revista de Occidente*.
- Identidad y diferencia* (trad. H. Cortés y A. Leyte; edición de A. Leyte), Barcelona, 1988, Anthropos.
- Des de l'experiència del pensament* (trad. de J.M.^a Valverde), Barcelona, 1987, Eds. 62.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE HEIDEGGER

- ADORNO, T.-W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Francfort, 1964, Suhrkamp-Verlag.
- ALLEMANN, B., *Hölderlin et Heidegger*, París, 1959, PUF (trad. esp.: *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, 1965).
- APEL, K.O., «Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers», *Phil. Diss.*, Bonn, 1950.
- , «Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik», *Philosophisches Jahrbuch*, t. 75, Friburgo, 1967.
- , «Heideggers philosophische Radikalisierung der "Hermeneutik" und die Frage nach dem "Sinnkriterium" der Sprache», en: *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, O. Loretz y W. Strolz (eds.), Friburgo, 1968.
- AXELOS, K., *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, Tubinga, 1966, Niemeyer.
- BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger*, París, 1973, Edit. de Minuit.
- BIEMEL, W., «Heideggers Begriff des Daseins», *Studia Catholica*, t. 24, Nimega, 1949.

- , *Le concept du monde chez Heidegger*, París, 1950, Vrin.
- FINK, E., *Sein, Wahrheit, Welt, Vor-Fragen zum problem des Phänomen-Begriffs*, La Haya, 1958, M. Nijhoff.
- GADAMER, H.G., «Zur Vorgeschichte der Metaphysik», *Anteile, Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Francfort, 1950.
- HYPOLITE, J., «Ontologie et phénoménologie chez M. Heidegger», *Études philosophiques*, 9, 1945.
- KLOSTERMANN, V. (ed.), *Durchblicke. Festchrift für Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Francfort, 1970.
- LAFFOUCRIERE, O., *Le destin de la pensée et la «mort de Dieu» selon Heidegger*, La Haya, 1968, M. Nijhoff.
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1949, Vrin.
- LÖWITH, K., «Heidegger. Denker in dürftiger Zeit», Francfort, 1953, y en Gotinga, 1965, Vandenhoeck y Ruprecht, 3.^a ed. (trad. esp.: *Heidegger, pensador en un tiempo indigente*, Madrid, 1956).
- PALMIER, J.M., *Les Écrits politiques de Heidegger*, París, 1968, L'Herne.
- PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, Neske-Verlag [trad. esp.: *El camino del pensar de M. Heidegger* (trad. de Félix Duque), Madrid, 1986, Alianza].
- , *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Friburgo-Munich, 1972, Alber Verlag (trad. esp.: *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona/Caracas, 1984, Alfa).
- RICHARDSON, W.J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, lettre de M. Heidegger; Cours, Séminaires de Martin Heidegger; Bibliographie, Index, «Phaenomenologica», 13, La Haya, 1963, Martinus Nijhoff.
- SCHNEEBERGER, G., *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, 1962.
- WAEHLENS, A. de, *La Philosophie de M. Heidegger*, Lovaina, 1948.
- , *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, París, 1953, PUF.
- , *Chemins et Impasses de l'ontologie heideggerienne. À propos des «Holzwege»*, Lovaina, 1953.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Hacer historia de la filosofía	7
Historia y metafísica	13
El camino a <i>Identidad y diferencia</i>	24
Identidad y diferencia: más allá del ser	37
A) Qué es un pensar no metafísico	37
B) Más allá del ser	43

IDENTITÄT UND DIFFERENZ IDENTIDAD Y DIFERENCIA

<i>Vorwort</i>	56
Prólogo	57
<i>Der Satz der Identität</i>	60
El principio de Identidad	61
<i>Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik</i>	98
La constitución onto-teo-lógica de la metafísica	99
<i>Hinweise</i>	158
Indicaciones	159

APÉNDICES

1. Bibliografía de Heidegger	161
2. Plan de edición completa de las obras de Heidegger (<i>Gesamtausgabe</i>)	180
3. Principales traducciones al castellano de obras de Heidegger	186
4. Bibliografía sobre Heidegger	189

La filosofía de Heidegger resulta inseparable de los textos del pasado: es un pensar el pasado como algo inscrito en el tiempo, como *auténtico pasado*.

En la hermenéutica de Heidegger, la interpretación se origina en la afirmación dramática del suceso y del tiempo, que han llegado a ser historia mundial porque existe un antes y un después, una sucesión más originaria que cualquier discurso histórico.

Parménides no es nuestro contemporáneo en el mapa de la escritura, ni Platón, ni Hegel, pero precisamente por eso podemos, con Heidegger (y no con la semiótica deconstructiva que pretende fundarse en él), interpretarlos, a saber, hacerlos nuestros contemporáneos y, de este modo, escucharlos. Y así se puede revelar lo que fue allí en el pasado y lo que aquí en nuestro presente ocurre, y que a fuerza de tanto ruido semántico somos incapaces de escuchar, pues estamos tan lejos de Parménides como de nuestro mundo.

La obra de Heidegger quiso transformar este estado de cosas, y por ello, en *Identidad y diferencia*, al lado de un verso de Parménides, se habla de la técnica moderna; al lado de la lógica de Hegel, del mundo histórico sobrevenido tras la II Guerra Mundial como consecuencia... de la metafísica. Entender el mundo moderno de la producción que hoy nos viene impuesta, seguir pensando el ser de lo que hoy es, la técnica, pasa por pensar la metafísica, o lo que es lo mismo, pasa por pensar la historia de la metafísica. Esta es la tarea que asume *Identidad y diferencia*, obra que recoge y culmina toda la revisión del pasado llevada a cabo por Heidegger desde *Ser y tiempo*.

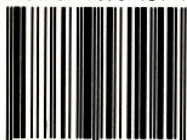
Martin Heidegger (1889-1976) nació en Masskirch (Baden). Tras doctorarse, fue profesor titular en Marburgo y, en 1928, en Friburgo (año en que se jubiló su maestro: Husserl). Autor de numerosas obras, entre las que destacan: *Ser y tiempo*, *¿Qué es la metafísica?*, *De la esencia de la verdad*, *Kant y el problema de la metafísica*, *Tesis de Kant sobre el ser*.

Arturo Leyte (Vigo, 1956) es catedrático de Filosofía. Desde hace dos años lleva a cabo una labor de investigación sobre los orígenes del Idealismo alemán en el marco del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Ludwig Maximilian, Munich.

Helena Cortés (Salamanca, 1962) estudió germanística en su ciudad. Desde hace tres años desarrolla una investigación en el campo de la literatura y mitología germánicas tempranas, en el Departamento de Antigüedad Germánica de la Universidad de Munich.

Ambos han emprendido una labor conjunta de edición y traducción al español de obras literario-filosóficas alemanas; además de *Identidad y diferencia* han publicado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, de Schelling en la colección Textos y Documentos de la editorial Anthropos.

ISBN 84-7658-104-1



9 788476 581049